LA PENSÉE THOMISTE

Essai
de
Métaphysique thomiste

par
le P. J. WÉBERT
des Frères Prêcheurs

· ÉDITIONS DE LA REVUE DES JEUNES ·
DESCLÉE ET Cie, 30, RUE SAINT-SULPICE, PARIS-VI^e^

ÉDITIONS DE LA REVUE DES JEUNES
DESCLÉE et Cie, 30, rue Saint-Sulpice — PARIS-VIe

SOMME THÉOLOGIQUE DE SAINT THOMAS D'AQUIN

Texte latin et traduction française

Il s'agit ici d'une édition " *classique* " de la SOMME, publiée sous la direction du R. P. GILLET, O. P., professeur à l'Institut Catholique de Paris, et avec le concours d'un groupe de professeurs Dominicains. Cette édition comprendra environ 30 volumes d'un format élégant, commode (10 × 17 cent.) et d'une typographie soignée. Chaque traité est présenté par un spécialiste, avec le texte latin et la traduction française, accompagnés de notes et appendices.

VOLUMES PRÉCÉDEMMENT PARUS :

TRAITÉ DE DIEU, *(T. I, II, III).* Traduct., notes et append. par le R. P. SERTILLANGES.
Prix : Chaque vol. broché avec vignette **12** fr. *Relié toile* **16** fr.

LA PRUDENCE, traduction, notes et appendices par le R. P. NOBLE.
Prix : Broché avec vignette **11** fr. *Relié toile* **15** fr.

LA VIE HUMAINE. Ses formes, ses états, traduction, notes et appendices par le R. P. LEMONNYER.
Prix : Broché avec vignette **13** fr. *Relié toile* **17** fr.

LES ACTES HUMAINS, traduction, notes et appendices par le R. P. GILLET.
Prix : Broché avec vignette **13** fr. *Relié toile* **17** fr.

LA FORCE, traduction, notes et appendices par le R. P. FOLGHERA.
Prix : Broché avec vignette **11** fr. *Relié toile* **15** *fr.*

LE VERBE INCARNÉ, *(Tome I).* Traduct., notes et append. par le R. P. HÉRIS.
Prix : Broché avec vignette **11** fr. *Relié toile* **15** fr.

LA VIE DE JÉSUS, *(Tome I).* Traduction, notes et appendices par le R. P. SYNAVE.
Prix : Broché avec vignette **11** fr. *Relié toile* **15** fr.

LA CRÉATION, traduction, notes et appendices par le R. P. SERTILLANGES.
Prix : Broché avec vignette **11** fr. *Relié toile* **15** fr.

ESSAI
DE
MÉTAPHYSIQUE THOMISTE

LA PENSÉE THOMISTE

Essai

de

Métaphysique thomiste

par

le P. J. WÉBERT

des Frères Prêcheurs

ST ALBERTUS COLLEGE LIBRARY

ÉDITIONS DE LA REVUE DES JEUNES
DESCLÉE ET Cie, 30, RUE SAINT-SULPICE, PARIS-VI[e]

Made in France

Nous avons lu l' ***" Essai de Métaphysique thomiste "*** *du R. P. J. WÉBERT, O. P., et nous l'avons trouvé digne d'être publié.*

Le Saulchoir, 30 Mars 1927.

P. SYNAVE, O. P.
Lecteur en Théologie

Ch.-V. HÉRIS, O. P.
Lecteur en Théologie

IMPRIMI POTEST :
31ª Julii 1927,
M.-S. GILLET, O. P.
Pr. Prov.

IMPRIMATUR
Parisiis, die 8ª Septembris 1927,
In festo Nativitatis B. M. V.
V. DUPIN,
V. g.

INTRODUCTION

La Renaissance thomiste s'affirme non comme une résurrection artificielle d'un système du passé mais comme la révélation des besoins profonds de l'intelligence moderne. Après tant d'avatars, tant d'illusions tour à tour délaissées, cette intelligence est avide d'une pensée substantielle et constructrice. De grands efforts ont été déjà réalisés pour mettre au jour les trésors enfouis de la spéculation médiévale : ouvrages doctrinaux et recherches érudites ont suivi des lignes convergentes. Des travaux de vulgarisation, de valeur inégale, ont commencé l'œuvre de diffusion dans le grand public. Nous croyons cependant que le développement de l'influence thomiste n'est encore qu'à son aurore.

Il ne suffira pas, en effet, de reproduire telles quelles dans une transposition hâtive les idées du passé. Il ne suffira pas d'exposer, même avec une virtuosité brillante, la pensée thomiste, en la confrontant violemment avec la philosophie moderne... Il y faudra un travail de maturation d'abord : se pénétrer de la doctrine thomiste en elle-même, avant toute interprétation et toute déformation, en s'appuyant sur les connaissances

Acc: 11980

historiques les plus sûres et les plus approfondies. Il faudra en second lieu saisir la pensée contemporaine au point où elle est, avec ses déviations et ses enrichissements, ses mutilations et ses aspirations vitales. Viendra alors le moment non d'un vain concordisme, ou d'un éclectisme qui se croirait intelligent parce qu'il tente de concilier l'inconciliable, mais d'une expression nouvelle du thomisme forte de toute la doctrine antique, mais rendue accessible à l'esprit moderne, et par là-même accrue et revivifiée.

De nombreuses études seront encore nécessaires, spécialement en ce qui regarde la psychologie, la cosmologie, la philosophie des sciences. Pour qu'on les entreprenne, il est indispensable que les données essentielles du thomisme soient devenues familières à un grand nombre d'esprits. C'est justement dans un dessein d'initiation que nous présentons notre *Essai de Métaphysique thomiste*. Beaucoup d'hommes cultivés voudraient connaître cette pensée dans un ouvrage méthodique ; or, il se trouve qu'on ne peut leur indiquer que des travaux très savants dont la difficulté rebute, ou des manuels, simplifiés certes, mais d'une scolarité trop aride. Il nous a semblé qu'il y avait place pour un exposé à la fois sérieux et assimilable, où l'on ferait voir l'armature essentielle de la pensée métaphysique de saint Thomas. Les discussions d'école et les subtilités y seraient

franchement laissées de côté. La technique en disparaîtrait autant que possible. L'on s'efforcerait de parler une langue philosophique moderne, sans énerver la vigueur de la pensée traditionnelle. Le souci de manifester le lien et l'ordre rigoureux des thèses répondrait aux besoins, singulièrement développés en notre temps, de l'intelligence critique. Les affirmations fondées sur des analyses de l'expérience écarteraient tout reproche d'à priori. Cet idéal complexe ne nous paraît pas chimérique.

Notre tentative, n'étant (au moins dans notre pensée) qu'une initiation, doit, en même temps qu'elle apporte des solutions, éveiller des curiosités. Si elle permet d'affronter des ouvrages plus techniques, et enfin *les œuvres mêmes de saint Thomas*, notre but sera atteint. Car le contact direct avec l'expression du Maître ne pourra manquer de provoquer des réflexions fécondes : l'on se convaincra que cette pensée est beaucoup plus souple, vivante et ouverte qu'on ne le dit d'habitude, et l'on en viendra comme naturellement à en vouloir développer les virtualités encore inexplorées.

Les références principales aux traités de saint Thomas d'Aquin ont été indiquées à la fin du volume ; elles permettront de retourner à la source elle-même. Nous voudrions cependant mettre en garde contre certain usage, qui serait

abusif, de telles références. Elles n'ont de valeur définitive qu'à la place même où elles ont été insérées dans le travail original. De même qu'une statue, un fût de colonne, un tableau, une pièce d'orfèvrerie n'ont tout leur sens que dans le milieu pour lequel ils ont été conçus, ainsi en va-t-il des pensées des philosophes. L'habitude de se fournir en saint Thomas d'arguments et d'axiomes, au fur et à mesure des besoins, ressemble à s'y méprendre au goût du collectionneur. Or, cette habitude ne jouit pas du même bien-fondé que ce goût. Si l'on cite saint Thomas, c'est sans doute pour appuyer une solution, et indiquer une origine ; mais en fait cela devrait conduire à retourner à l'œuvre elle-même, pour l'étudier à la lumière de son dessein primitif.

Telle est la perspective lointaine qui prolonge notre propre travail philosophique : après avoir montré les convenances profondes de la métaphysique thomiste à l'intelligence même la plus critique, orienter vers une méditation de l'œuvre du Docteur Angélique, et provoquer par là même une floraison nouvelle de cette antique sagesse.

Etrembières (Haute-Savoie), en la fête de saint Dominique, 4 août 1926.

CHAPITRE PREMIER

OBJET ET MÉTHODE

Esquisse de la recherche métaphysique.

S'il est une idée qu'on voudrait rendre avec clarté au commencement d'un essai de métaphysique, c'est que la possession de cette science n'est pas réservée à quelques initiés, en raison de son caractère « ésotérique et occulte ». William James raille ces philosophes allemands pour qui « la simplicité dans l'exposé est synonyme de vide, d'esprit superficiel et de manque de profondeur ». Il rappelle l'aveu d'un vieux professeur au philosophe Paulsen : « Oui, nous autres philosophes, quand nous le voulons, nous pouvons marcher d'un tel pas qu'en deux phrases nous savons nous transporter là où personne ne saurait nous suivre (1). » Il n'est, au contraire, rien de plus immédiat à l'esprit que la métaphysique thomiste, qui est, pour l'essentiel, la métaphysique aristotélicienne, mais enrichie, affinée et approfondie par des siècles de spéculation. Si elle de-

(1) W. James. *La Philosophie de l'expérience*, trad. franç., Paris, Flammarion, p. 16-17.

mande un effort, elle ne cherche pas à briser la spontanéité de l'esprit : ce n'est ni l'introversion, chère à certaine mystique, ni un effort d'intuition selon le précepte bergsonien, ni la morne renonciation au transcendant selon l'orthodoxie kantienne ou positiviste. A se livrer à cette métaphysique, l'esprit se développe selon sa nature, prend conscience de son amplitude, en même temps qu'il retrouve l'ordre secret du réel : aucune mutilation, aucune violence, aucune « extase ». L'esprit s'achemine avec sécurité, à travers le monde visible, jusqu'à l'Etre infini ; il s'oriente sans recherches compliquées, rien qu'à suivre son attrait essentiel.

Les notions primitives.

C'est dans le désir de connaître qu'il faut saisir d'abord la première révélation de la tendance métaphysique. Les plus simples modes de l'activité intellectuelle en esquissent, bien qu'imparfaitement, le sens. L'intelligence, par instinct, met de l'ordre dans la variété des expériences. Elle classe les êtres d'après leurs ressemblances ; elle distingue des règnes dans la nature, des genres à l'intérieur de ces règnes, des espèces à l'intérieur de ces genres. L'ordre devient de plus en plus rigoureux, à mesure que le travail devient

plus scientifique. Mais au lieu de commencer par les classes les plus générales, et de descendre d'espèces en sous-espèces, et de sous-espèces en variétés, l'intelligence peut suivre la voie inverse. Si l'on observe une série d'idées telles que : humanité, animalité, vie, changement, être, l'on s'aperçoit qu'en même temps que l'universalité s'étend, l'idée en un certain sens s'appauvrit. En pensant lentement chacun des degrés de la série, l'on assiste à cet appauvrissement progressif. Il apparaît aussitôt que ce mouvement d'extension ne pourrait être illimité, et justement c'est l'idée d'être qui se manifeste comme la dernière de la série et même de toute série concevable.

Elle est la plus simple qui se puisse penser, il n'en est aucune en laquelle on puisse la résoudre. Cette brève esquisse — à reprendre plus tard — nous a cependant conduit à l'un des termes de la recherche métaphysique : il est possible de discerner un certain nombre d'idées primitives absolument irréductibles à d'autres plus simples. Ces idées expriment la réalité, ou en certains cas, les relations de l'esprit à la réalité. L'*être*, l'*unité*, l'*activité* sont parmi les notions premières, expressives du réel ; la *vérité* marque la relation de l'être à l'intelligence, la *bonté* celle de l'être à la volonté... Dénombrer les notions primitives, en préciser la signification, les ordonner entre elles, sera le premier objet de notre effort métaphysique. Nous

passerons de la multiplicité et de la variété des êtres, aux notions premières et fondamentales.

Les premières causes.

Si l'on arrêtait en cet endroit la recherche, l'on n'obtiendrait qu'une sorte d'idéalisme, où une synthèse d'idées primitives serait considérée comme l'armature de phénomènes changeants. Une curiosité reste à l'intelligence, celle du « pourquoi » : on veut connaître l'origine, le principe, la raison d'être, la cause... Cet instinct de causalité est si vivace qu'on le trouve tant chez le primitif que chez l'enfant, sous des formes frustes et maladroites, mais fort instructives. Et de même que l'analyse des idées pouvait être poussée jusqu'à l'extrême simplicité des idées primitives, de même l'instinct de causalité ne sera parfaitement satisfait qu'avec la découverte d'une cause, au delà de laquelle il n'est pas d'autre cause. C'est l'ordre des causes productrices qui nous est le plus familier. Mais l'intelligence n'est pas absolument satisfaite par la désignation d'une série causale quelconque, telle : la raison immédiate d'un changement dans le vêtement de la nature, de la naissance ou de l'apparition d'un être nouveau. Elle demande une cause qui explique la diversité et les degrés de beauté de tous les êtres, — cause

suffisante que l'un d'entre eux, ou tous ensemble, ne peuvent posséder en soi, mais qui doit nécessairement les dépasser. Elle demande un principe qui soit à la source de l'actualité même de l'être, et non pas d'un simple changement de décor, comme peut bien le faire l'une ou l'autre des natures données dans l'expérience. Lorsqu'on aura précisé le principe le plus profond des choses, terme ultime au delà duquel l'esprit ne peut plus pénétrer, l'on aura comblé l'amplitude de la tendance causale, et l'on aura atteint l'objectif principal de la métaphysique.

Les premiers dans l'ordre idéal et dans l'ordre réel.

Cette analyse sommaire, et dont chaque élément sera minutieusement éprouvé par la suite, a du moins défriché l'étendue entière du champ métaphysique : 1° discerner les toutes premières idées, telles que celles d'être, d'unité, de vérité, de beauté..., applicables à toute espèce de réalité ; 2° établir les causes premières ou principes de ces réalités. Une différence remarquable apparaît : la première recherche est surtout de l'ordre idéal, la seconde est rigoureusement de l'ordre réel. En faisant l'inventaire des notions primitives, l'on prétend bien les extraire de l'expérience et les y reporter pour en vérifier l'extension univer-

selle ; mais il s'agit uniquement d'*idées*. En s'efforçant de désigner les principes, l'on tente de découvrir un ou plusieurs êtres capables de causer effectivement tout le donné expérimental ; il s'agit donc uniquement de *réalités*. Disons, dès maintenant, que l'impossibilité de concevoir plusieurs réalités distinctes et qui soient causes premières des différents modes du réel, conduira à n'admettre qu'un seul Etre, cause productrice et raison de l'ordre du monde, et que cet Etre, c'est Dieu. Une métaphysique générale n'a pas à traiter de l'Etre divin en lui-même, ni dans ses rapports au monde : elle se termine naturellement avec la découverte de cet Etre, principe suprême.

Il faudra de délicates analyses pour assurer le passage légitime de l'ordre idéal à l'ordre réel : toute incertitude à ce sujet risquerait de vicier irrémédiablement notre métaphysique, et laisserait une dangereuse confusion dans l'esprit. Mais il est prématuré d'esquisser une solution. Toutefois, le rapprochement de l'un et l'autre de ces ordres suggère de la métaphysique une définition qui les envelopperait tous les deux : l'on dira que la métaphysique, c'est la recherche de ce qui est premier, sans discerner d'abord si ce premier est exclusivement une idée, ou s'il est une réalité. Sous forme négative, et d'un style un peu barbare, l'on dirait : « recherche de ce au delà de quoi il n'y a rien ». Si l'on considérait surtout l'efficacité

des « premiers », soit dans l'ordre logique, soit dans l'ordre réel, il faudrait parler de « science des principes », — le terme « principe » marquant une origine, un commencement, et donc un rapport à autre chose. D'un point de vue purement logique, l'on obtiendrait la « science des indémontrables » : si, en effet, ces données sont premières, il n'en est pas d'antérieures par quoi on puisse les démontrer. Et ce qui est vrai des idées primitives, l'est également du Réel primitif, Dieu. Cet aspect peu remarqué de la Théodicée est cependant rigoureusement exact. L'on démontre, à partir des effets, l'existence de la Cause suprême, mais l'on ne démontre pas Dieu à priori : cela supposerait l'antériorité d'un autre principe par rapport au Principe premier, ce qui est parfaitement absurde.

Clarté et Nécessité.

Le caractère indémontrable des données métaphysiques est peut-être l'essentiel à retenir, en notre présente étude. Nous admettrons qu'il y a des nécessités intellectuelles, des termes infranchissables qu'il faut accepter sous peine de renoncer à l'intelligence. Il en résultera, il faut en convenir, une certaine insatisfaction, parce que ces données primitives ne seront pas parfaitement transpa-

rentes pour la pensée. Mais nous n'adopterons pas pour autant le critère cartésien de la clarté. A vouloir trouver en toute pensée une parfaite transparence, l'idéalisme s'est peu à peu vidé de toute certitude. Les nécessités qui suivent à l'emploi inconditionné de la causalité, les inférences qui posent l'existence des substances, de la puissance (au sens aristotélicien), et en fin de compte, l'existence même de Dieu, n'aboutissent pas à une intuition claire, et cependant ne peuvent être rejetées sans détruire l'essentiel de la vie de l'esprit.

La métaphysique est néanmoins l'objet le plus clair, c'est-à-dire le mieux pénétrable à l'intelligence. Il est en effet le plus immatériel, le plus proche de la nature de l'esprit. Tandis que le monde sensible garde son secret et ne présente à la connaissance humaine que des formes plus ou moins révélatrices de son essence, le monde intelligible a, par contre, une affinité profonde avec notre esprit. Pour un idéaliste, cette assertion semblerait une tautologie, et, pour finir, une naïveté. A la mieux considérer, elle exprime en fait la véritable attitude métaphysique. Des données sensibles, l'intelligence recueille les aspects les plus universels, dont elle discerne la nécessité. Elle ne construit pas l'intelligible, mais elle exerce une activité originale, sur les données sensibles, qui ont été comme tamisées à travers

les facultés inférieures de connaissance. Ce n'est qu'au dernier stade de l'élaboration du connaissable et spécialement dans l'universel qui s'étend sans limite à tout le réel, que l'intelligence trouve son objet le plus adéquat, objet dont seule l'intuition personnelle peut donner une idée juste, et qu'on ne peut exprimer que par un terme négatif : *l'immatériel.*

En rapprochant cette dernière considération de celle sur l'imparfaite transparence des données primitives, nous n'aboutirons pas à une contradiction, mais nous prendrons conscience à la fois de la force et de la limite de notre intelligence.

Universel et Individuel.

Si le choix du critère de la nécessité, préférablement au critère idéaliste de la clarté, distingue notre attitude en métaphysique, elle s'oppose encore à d'autres par sa curiosité de l'universel. Le désir de connaître paraît se diriger spontanément vers les individus. L'observation de la vie quotidienne, comme aussi de la jouissance esthétique, manifeste ce besoin du concret. Le charme sans cesse renouvelé de l'individuel exerce une profonde séduction. Si un sentiment reste attrayant ce n'est pas en raison de sa permanence : c'est pour l'impression d'inéprouvé qu'il est encore capable

de produire. Si l'éclairement insolite d'un paysage ou l'originalité d'une cadence musicale nous émeuvent, c'est peut-être moins pour leur perfection essentielle que pour cette nouveauté d'être qu'ils nous présentent et qui troublent nos habitudes. C'est bien l'une des directions principales de l'activité psychologique. Cependant la métaphysique thomiste n'a pas commis cette méprise de se muer en intuition esthétique ou mystique. Son idéal n'est pas de coïncider avec les objets individuels, fussent-ils de purs esprits, et même l'Esprit infini. L'accuser de ne pas répondre à toutes les aspirations de la nature humaine, c'est méconnaître son rôle propre. Elle enveloppe en sa généralité, et la vie concrète, et l'esthétique, et la mystique ; mais elle ne prétend pas les absorber : elle leur laisse un développement original, bien qu'elle ne puisse tolérer, sans se détruire, que ces activités se séparent d'elle.

En d'autres termes, il n'y a pas de psychologie, d'esthétique ou de mystique, — pour nous borner à ces seules directions spirituelles — qui puissent s'affranchir de la métaphysique. Et néanmoins, la métaphysique, en raison de l'universalité de ses concepts et de la « primitivité » de ses principes, ne se dirige pas vers l'intuition de l'individuel. A la vérité, la connaissance humaine totale devra progresser, tantôt vers l'universel et tantôt vers le singulier, comme en un rythme. A la limite,

la Sagesse parfaite devrait pénétrer le singulier comme l'universel. Mais la résistance que les réalités concrètes opposent à l'intelligence laisse subsister dans notre science un élément d'obscurité. Les abstractions les plus lumineuses et la recomposition des individus à l'aide de ces abstractions manquent toujours à saisir l'originalité même de l'individuel, originalité dont il nous reste un pressentiment indistinct, quoique suffisant à exciter perpétuellement notre faculté d'analyse.

Une seule vision peut coïncider avec tout le réel en son être intime. C'est celle d'un esprit capable de connaître les essences par le dedans, qui pénètrerait leur structure, leurs virtualités, et l'ordre qu'elles ont les unes aux autres. Il devrait en même temps comprendre la Cause première en tout ce qu'elle est. Cet Esprit ne peut être que Dieu lui-même, et à ce titre, il peut être appelé « le plus grand des philosophes (1) ». Comme disait déjà Aristote, « ou bien il possède seul cette science, ou bien il la possède excellemment ». Cette évocation fugitive de la première Intelligence nous avertit assez clairement des bornes de notre pensée humaine. La métaphysique idéale n'est réalisée que dans la Pensée de la Pensée, dans cette réflexion exacte de l'Intelligence divine sur elle-même, en laquelle elle voit

(1) Rolfes, *Aristotele's Metaphysik*, Leipzig, 1904, p. 181.

non seulement sa propre essence, mais tout ce qui est et tout ce qui peut être.

La métaphysique est-elle donc une science qui dépasse l'esprit de l'homme ? οὐκ ἀνθρωπίνη... ἡ κτῆσις. Il est certain d'abord qu'il ne faut espérer d'autre intuition que celle des concepts, abstraits du monde sensible. Dès qu'on dépasse ce niveau, pour affirmer par inférence l'existence des substances et spécialement des esprits purs et de Dieu, il n'y a plus de représentation claire. Il conviendra alors de n'attribuer d'autre réalité à ces êtres invisibles que d'être la raison suffisante des êtres visibles ou de nier que les conditions des choses matérielles se retrouvent en leur essence.

Procédés de méthode : Inférence causale.

C'est à ce moment qu'apparaîtra le rôle important de plusieurs procédés rationnels, qu'il est bon de dénombrer en commençant la métaphysique. Le premier est l'inférence causale : de phénomènes psychologiques, j'infère l'existence d'une âme apte à produire ces phénomènes ; d'une multiplicité d'êtres finis et formant un cosmos harmonieux, j'infère l'existence d'une Cause qui transcende cette multiplicité et cet ordre. Il est clair que cette opération ne me donne pas l'intuition des deux causes, l'âme et Dieu.

Négation et Analogie.

Cependant l'intelligence ne peut rester inactive : ayant établi l'existence des causes, elle procède d'abord par négation, pour en mieux saisir la nature. Il est évident que ces réalités spirituelles ne possèdent pas une essence identique à celle des êtres matériels : ce sera préciser en quelque manière leur nature que de nier d'elles tout ce qui a rapport à l'étendue et à la durée. Nous reviendrons sur la fonction négatrice de l'intelligence, véritable signe de l'esprit humain, et qui commande les pièces maîtresses de l'architecture métaphysique. Mais la négation radicale, dans sa rigueur, pourrait fausser la représentation que l'intelligence essaie de se donner du réel : il n'est pas possible que la cause invisible soit absolument dissemblable de l'effet visible. Il doit y avoir une relation, si éloignée qu'on la suppose : de là, les multiples emplois de l'analogie. Cette doctrine de l'analogie est l'une des plus expressives de la métaphysique thomiste : c'est pour l'avoir négligée ou refusée que les philosophies empiristes ou idéalistes ont mutilé l'intelligence, au bénéfice d'une fausse clarté. Nous la rencontrerons à tous les détours de notre réflexion philosophique. Qu'il suffise pour l'instant d'en soupçonner la fécondité : si nous pouvons parler des substances, de l'âme

et de Dieu, c'est par un emploi — qu'il faudra très avisé et prudent sans doute — de la méthode analogique en ses différents modes.

L'on voit dès maintenant le rôle que jouent et la raison d'être et la causalité dans la construction métaphysique : sans elles, nous serions enfermés dans cet univers des phénomènes comme en un palais aux murs richement décorés, mais sans espoir d'en sortir. C'est pour les avoir méconnues, ou délibérément rejetées, que Paul Valéry a pu écrire (1) : « Même notre pensée la plus « profonde » est contenue dans les conditions invincibles qui font que toute pensée est « superficielle ». On ne pénètre que dans une forêt de transpositions ; ou bien c'est un palais fermé de miroirs, que féconde une lampe solitaire qu'ils enfantent à l'infini. » Par le moyen d'une imagerie subtile, c'est l'essentiel du Kantisme qui s'exprime. Il nous faudra montrer, à temps voulu, comment la pensée humaine peut sortir de ce palais enchanté, en résistant aux prestiges de l'idéalisme. L'étude même des caractères des idées primitives, et spécialement de celles de causalité et de raison d'être, permettra de rompre le cercle magique où l'on voudrait nous enclore.

(1) *Variété*, p. 189.

L'identité de l'affirmation.

Mais, pour y parvenir, il est besoin d'une méthode. C'est dès le principe qu'il faut décider des affirmations précises qu'on sous-entend. Et pour le dire en passant, la critique des systèmes est souvent inféconde parce qu'elle s'attaque à des points de détail : en réalité, il suffirait de vérifier les premières positions d'un philosophe pour faire s'écrouler le système entier. Il importe donc « de ne pas manquer la porte », selon le vieux proverbe grec inséré dans le texte des *Métaphysiques* d'Aristote (1). La vérité fondamentale, et sans laquelle toute métaphysique est vaine, c'est l'*identité de l'affirmation avec elle-même.* Dans la rigueur des termes, cela n'implique ni distinction d'un sujet et d'un objet, ni valeur transcendante de cette affirmation ; c'est uniquement l'identité absolue de l'acte intellectuel avec lui-même. C'est le minimum d'affirmation qui s'impose nécessairement à tout esprit. Elle ne consiste pas seulement en l'intuition d'un concept, et, à la vérité, il faut distinguer entre la saisie primitive du concept, qui doit être identique à lui-même, et la réflexion par laquelle on affirme que ce concept est identique à lui-même. C'est là un jugement, qui suit à la position du concept

(1) Τίς ἂν θύρας ἁμάρτοι ; *Qui manquerait la porte ?* Mét. Aɛλ.

comme donné absolu. Sans cet absolu du concept dès sa position spontanée, pas de métaphysique possible. Sans cette purification de l'espace et du temps, et de tout devenir, pas de science nécessaire. Il n'y a pas de démonstration de cette position initiale. La seule vérification qu'on en puisse tenter, c'est de la supposer niée. Nous disons de la « supposer », car ce n'est pas là un réel acte d'intelligence. Au sceptique qui veut être délivré même de cette affirmation sans contenu précis, Aristote proposait une alternative qui est restée célèbre : « Si celui qui doute affirme quelque chose, il affirme par là même une identité, un quelque chose qui ne peut à la fois être et ne pas être. S'il ne dit rien, il n'y a pas à chercher de réfutation ; il est semblable à une plante (1). » Pour archaïque que puisse paraître cette critique de la connaissance, elle nous semble cependant inévitable. Il est vrai qu'elle laisse encore sans solution un grand nombre de problèmes, mais aucun d'eux ne se passera d'elle. Et d'ailleurs l'on constate immédiatement que l'affirmation dont il est question ne peut, en aucun cas, être une forme absolument vide. Même si le jugement se ramenait à *x est x*, il inclut l'affirmation de l'*être*. Il n'est pas nécessaire de préciser si cet être est spirituel, matériel ou logique. Quel que soit le sens adopté, l'être est posé absolument. Si l'on

(1) *Mét.* Γ, 1006, a. 14.

veut s'en convaincre, il n'est que de rappeler la position héraclitéenne : « ce qui paraît, paraît à un esprit ; c'est pourquoi celui qui affirme que toute apparence est vraie, affirme en fait que tout est relatif (1) ». Retenons de ce passage non pas tant la théorie de la vérité qui s'y trouve incluse que la conséquence où Aristote enferme les tenants de cette théorie : « Tout est relatif. » Si l'on considère uniquement le contenu du jugement, il implique l'universelle relativité ; mais si l'on considère ce jugement comme un acte intellectuel, l'on voit qu'il est une affirmation, sans conditions, sans exceptions, et donc *absolue.* Au moment même où le philosophe de l'apparence et de la relativité semblait triompher, la nécessité même de se servir de son intelligence le contraint à une affirmation qui doit être absolue et donc identique avec elle-même, sous peine de supprimer l'axiome fondamental du relativisme.

L'analyse conceptuelle.

Il est sans doute superflu d'insister. L'on en viendra par la suite à examiner la signification de cet être de l'affirmation. Il faut maintenant indiquer le procédé employé pour poser les diverses affirmations dont l'ensemble constituera la méta-

(1) *Mét.* Γ, c. 6, 1011, a. 10.

physique. D'un mot, c'est l'*analyse conceptuelle*. L'activité de l'esprit suppose des concepts distincts, qui sont comme autant de degrés. S'il n'en était pas ainsi, la construction d'aucune science ne serait possible. L'intelligence ne peut traverser l'infini : elle n'est perfectionnée que par des déterminations précises, qui sont les concepts. Et bien loin que ce soit le langage et les images empruntées à l'action qui décident des articulations de la pensée métaphysique, celles-ci ne sont saisies au contraire que par un effort d'abstraction, un acte tout spirituel qui assouplit le langage de l'action à des sens spéciaux. Il n'est que de s'observer soi-même dans l'effort, souvent pénible et en tout cas original, qu'on fait pour rejoindre, par delà les mots, la pure spiritualité de l'idée métaphysique. Nous commencerons par la donnée la plus simple, puis nous chercherons à passer aux autres par degrés continus, de telle sorte que nous puissions en chaque cas percevoir le rapport immédiat des unes aux autres. Il n'y aura d'autre contrôle, à la rigueur d'une analyse conceptuelle quelconque, que son accord aux données plus universelles, jugements ou concepts.

Trois positions modernes.

L'analyse conceptuelle n'est pas reçue de tous les philosophes, ou si elle l'est, c'est parfois d'une

manière que nous ne pouvons accepter. Aussi convient-il d'examiner quelques-unes de ces théories divergentes. Nous nous bornerons à trois expressions de la pensée française contemporaine, moins d'ailleurs pour en instituer une critique qui irait jusqu'au dernier détail, que pour situer notre propre position métaphysique. En examinant quelques assertions qui nous paraissent inadmissibles, nous y gagnerons l'avantage d'enrichir et d'approfondir notre thèse initiale.

M. Bergson.

Il est bien connu que la philosophie bergsonienne condamne l'emploi du concept en raison de son inaptitude à nous donner une connaissance génuine du réel. M. Bergson écrit dans l'*Introduction à la Métaphysique* (1) : « S'il existe un moyen de posséder une réalité absolument au lieu de la connaître relativement, de se placer en elle au lieu d'adopter des points de vue sur elle, d'en avoir l'intuition au lieu d'en faire l'analyse, enfin de la saisir en dehors de toute expression, traduction ou représentation symbolique, la métaphysique est cela même. La métaphysique est donc la science qui prétend se passer de symboles. » Or, selon M. Bergson, le rationalisme a justement

(1) *Revue de Mét. et de Mor.*, 1903, p. 1-36.

orienté la métaphysique vers une analyse conceptuelle, impuissante à faire connaître l'intime des choses. Ainsi, la personne est une forme vide, indifférente à tel ou tel contenu. « Rien de plus facile de dire que le moi est multiplicité, ou qu'il est unité, ou qu'il est la synthèse de l'un et de l'autre. Unité et multiplicité sont ici des représentations qu'on a besoin de tailler sur l'objet... vêtements de confection qui iront aussi bien à Pierre qu'à Paul, parce qu'ils ne dessinent la forme d'aucun d'eux. » Mais si la métaphysique est une science, « il faut qu'elle transcende les concepts pour arriver à l'intuition. Certes, les concepts lui sont indispensables, car toutes les autres sciences travaillent le plus ordinairement sur des concepts, et la métaphysique ne saurait se passer des autres sciences. Mais elle n'est proprement elle-même que lorsqu'elle dépasse le concept ou du moins lorsqu'elle s'affranchit des concepts raides et tout faits pour créer des concepts bien différents de ceux que nous manions d'habitude, je veux dire des représentations souples, mobiles, presque fluides, toujours prêtes à se mouler sur les formes fuyantes de l'intuition (1). »

Le rôle attribué à l'analyse conceptuelle est donc subalterne. S'il est nécessaire de se munir de minutieuses connaissances scientifiques, l'idéal métaphysique est cependant de se jeter, de cet

(1) *Revue de Mét. et de Mor.*, 1903, p. 9.

échafaudage compliqué, dans le vide de l'intuition. Nous ne pouvons entreprendre ici une critique détaillée de l'intuition bergsonienne ; nous ne croyons pas d'ailleurs qu'une réfutation directe en soit possible : ne se donne-t-elle pas comme un moyen *sui generis* de connaître, et comment échapper au reproche de n'avoir pas su se le procurer par une méthode appropriée ?

Mais ne suffit-il pas de remarquer que, de toute façon, on veut posséder la réalité « absolument » ? C'est déjà poser l'idéal d'un rapport absolu de l'esprit au réel, si chimérique qu'en paraisse le procédé. Evidemment, une traduction des choses en symboles n'est pas satisfaisante : ce qui intéresse par dessus tout l'esprit, ce n'est pas la création d'un système de relations, qui serait une doublure du réel même si ce système offrait les proportions harmonieuses d'une œuvre d'art. Ce que veut l'esprit, c'est saisir l'être en lui-même. Nous avons déjà indiqué ce qu'il en était de la tendance à l'individuel. Nous reconnaissons volontiers qu'il faut saisir la réalité psychologique, par exemple, d'aussi près que possible, et qu'on ne risque rien à se donner l'impression la plus fraîche des nuances de la vie intérieure. M. Bergson a attiré définitivement l'attention sur l'originalité de l'intuition concrète, soit qu'elle ait pour objet la conscience psychologique, soit qu'elle s'efforce à percevoir la mobilité des choses. Cela se mani-

festerait spécialement dans la création artistique « par une manière virginale, en quelque sorte, de voir, d'entendre ou de penser ». L'âme alors « apercevrait toutes choses dans leur pureté originelle, aussi bien les formes, les couleurs et les sons du monde matériel que les plus subtils mouvements de la vie intérieure (1) ». Rien que de légitime tant qu'on borne son ambition à la psychologie et à l'esthétique. Mais la prétention à la métaphysique en une telle direction est intolérable. Rien n'autorise à rejeter l'universel, sous prétexte qu'il n'est pas l'individuel. Et d'ailleurs nous sommes contraints de dire qu'on ne peut affirmer tout cela sans faire appel à des principes absolus, — encore qu'on en ait... Les déclarations précédentes contiennent implicitement l'identité de l'être, l'unité, la substance, les relations... Il y a là une armature de l'esprit qui est présupposée, au moment même où on la nie. Peu importe qu'on accepte notre critique ou qu'on la refuse : il nous suffit de réduire les philosophes du devenir à la nécessité d'employer des principes universels, sans condition. Et si de tels principes nous apparaissent comme nécessaires et absolus, aucun désir de pénétrer la réalité changeante ne peut supprimer leur valeur inflexible, aucune promesse d'une intuition prestigieuse ne peut nous détacher

(1) *Le Rire*, 22e édition, p. 158.

de l'*identité*, sans laquelle on ne peut même affirmer la possibilité de cette intuition.

Il paraît bien que l'essentiel de notre critique consiste à déceler les postulats implicites du bergsonisme : si l'on voulait en entreprendre un examen approfondi, l'on devrait se servir d'une méthode qui s'installerait à l'intérieur même du système, et non procéder par une application massive de concepts qui lui soient entièrement étrangers. Il serait alors fort instructif de constater comment l'esprit affirme sa nature au moment même où l'on veut le « dénaturer », tel un instinct détourné de sa fin et qui se venge avec éclat...

Malgré l'apparence, ce n'est pas une position anti-intellectualiste telle que le bergsonisme qui est de soi la plus dangereuse. Tôt ou tard, en effet, l'on est contraint de réintroduire l'intelligence, et d'en retenir les affirmations absolues. Mais il importe alors de le faire d'une manière saine et sans compromettre l'avenir même de la métaphysique. Or, certaines variétés de l'idéalisme français nous paraissent menacer cet avenir. Il faut au moins en esquisser les positions initiales, à la manière de questions qui obligent à une réflexion sérieuse. Mais nous avons plus confiance en un exposé direct de la métaphysique réaliste qu'en de minutieuses réfutations d'adversaires : c'est pourquoi l'allusion sera brève.

Lachelier.

L'essai de J. Lachelier qui a pour titre *Psychologie et Métaphysique* (1) est mentionné par M. Parodi dans son livre sur « *La Philosophie contemporaine en France* » (2) comme « l'œuvre la plus hardiment métaphysique peut-être qu'ait produit la pensée française depuis Malebranche ». Admis la thèse idéaliste que l'expérience est insuffisante à nous donner l'absolu, « il faut, dit Lachelier, que la conscience intellectuelle tire d'elle-même la lumière qui ne peut jaillir de la conscience sensible : il faut qu'il y ait en nous, avant toute expérience, une idée de ce qui doit être, un être idéal, comme le voulait Platon, qui soit pour nous le type et la mesure de l'être réel. C'est cette idée qui est, et qui seule peut être le sujet de la connaissance : car elle n'est point une chose, mais la réalité à priori de toutes choses, et la connaissance n'est que la conscience que cette vérité idéale prend d'elle-même en se reconnaissant dans les choses qui la réalisent... L'idée qui doit nous servir à juger de tout ce qui nous est donné ne peut pas nous être elle-même donnée : que reste-t-il sinon qu'elle se produise elle-même en nous, qu'elle soit et que nous soyons nous-mêmes, en tant que

(1) Edité à la suite du *Fondement de l'Induction*, Paris, Alcan, 1896.
(2) P. 410.

ST. AUGUSTINE'S COLLEGE LIBRARY

sujet intellectuel, une dialectique vivante ? Ne craignons pas de suspendre en quelque sorte la pensée dans le vide : car elle ne peut reposer que sur elle-même, et tout le reste ne peut reposer que sur elle ; le dernier point d'appui de toute vérité et de toute existence, c'est la spontanéité de l'esprit... Essayons de montrer comment l'idée de l'être se produit logiquement elle-même... Dire que quelque chose est pensé comme existant, c'est dire qu'il y a une idée de l'être... Ainsi, l'idée de l'être, considérée comme contenu de la pensée, a pour antécédent et pour garantie l'idée de l'être, considérée comme forme de cette même pensée. Dira-t-on que l'idée de l'être considérée comme forme de la pensée, aurait elle-même besoin d'être garantie par une forme antérieure ? Soit, et c'est précisément ce qui a lieu : car cette idée dont l'existence est maintenant en question descend, par cela même, au rang d'objet et de contenu de la pensée, et ce nouveau contenu trouve aussitôt sa garantie dans une nouvelle forme, puisque, soit qu'il existe, soit qu'il n'existe pas, *il est vrai* encore une fois qu'il existe ou qu'il n'existe pas. L'idée de l'être se déduit donc d'elle-même non pas une fois mais autant de fois que l'on veut, ou à l'infini : elle se produit donc et se garantit absolument elle-même (1). »

Cette longue citation était nécessaire pour

(1) P. 157-159.

donner une idée claire de la position de Lachelier. On y déclare sans artifice que l'*être* ne peut venir à l'esprit par l'expérience sensible. Reste donc à le faire venir du dedans, par une étrange spontanéité spirituelle, et qui cependant semble à Lachelier naturelle. Il faut bien prendre conscience qu'il y a, à l'origine de cet idéalisme, le préjugé kantien de l'infirmité de la connaissance sensible. Sans méconnaître les difficultés que présente cette dernière, tant en elle-même que dans ses relations à la connaissance intellectuelle, il est impossible toutefois de ne pas noter l'arbitraire qui a fait dissocier l'une de l'autre ces deux modalités de notre activité spirituelle. Il importe de rappeler que cette dissociation a été décrétée par Kant : « ... il y a deux souches de la connaissance humaine qui partent peut-être d'une racine commune, mais inconnue de nous, à savoir : *la sensibilité* et *l'entendement*... (1) ». Mais il a été plus facile de les séparer abusivement que de les faire se rejoindre. Aussi le parti en est-il pris de ne plus considérer l'activité de la pensée, que comme « suspendue dans le vide », et, renchérissant sur Kant, un idéaliste tel que O. Hamelin en vient à déclarer : « Des choses qui seraient en elles-mêmes primitivement, des choses dont la nature serait la source des lois, au lieu de découler des lois et de leur

(1) *Critique de la Raison Pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, Alcan, p. 59.

être identique, ne pourraient entrer dans un système de relations que par un artifice de la pensée... » Et mieux encore : « ... on ne donnerait pas une idée fausse de la philosophie en disant qu'elle est l'élimination de la chose en soi (1) ». Enfermée en elle-même, la pensée, selon Lachelier, n'est qu'une « dialectique vivante ». Et cependant, il y a en elle l'idée d'être, qui pose comme objet. Comment l'expliquer ? Par une « forme antérieure », qui descend elle-même « au rang d'objet », lorsqu'on met son existence en question. Ainsi pour éviter l'entrée d'un être extérieur dans l'intelligence, la pénétration d'un dehors dans un dedans, ce qu'on juge absurde, on préfère donner à l'idée d'être une source inconsciente, une forme pure qui, lorsqu'elle est pensée comme objet, perd sa qualité de forme pure et demeure donc foncièrement inaccessible. Ce bref examen fera soupçonner à quelles complications l'on se condamne, — et à quelles obscurités, — lorsqu'on refuse la position initiale, qui ne va pas certes sans mystère, d'une idée de l'être identique à elle-même, et qui impose sa nécessité à l'intelligence. Nous réservons au chapitre suivant l'étude de la position de l'être, nous contentant de signaler les conséquences méthodologiques de la « dialectique vivante » proposée par Lachelier. Il est clair qu'avec un tel

(1) O. Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la Représentation*, p. 18.

procédé, et même en employant une analyse conceptuelle, tous les résultats se trouvent transposés ; et il est facile d'ailleurs de prévoir que la genèse des idées premières en sera radicalement modifiée.

M. Brunschvicg.

Mais plutôt que de poursuivre cette critique, qui nous entraînerait hors de notre dessein principal, examinons, en dernier lieu, une autre position idéaliste, qui, malgré de nombreuses divergences avec les précédentes, conduit, en ce qui nous concerne, à des conclusions analogues. Selon M. Brunschvicg, « la philosophie veut être une connaissance intégrale... Que sera cette connaissance intégrale ? Ce sera, semble-t-il, la connaissance de l'objet total. » Mais le problème ainsi posé dépasse l'intelligence humaine, il est même incompatible avec sa nature. « Comment être sûr en effet que l'objet était directement atteint, était absolument objet, alors qu'on faisait abstraction de la connaissance que nous en prenons ? Avant de prétendre juger une œuvre étrangère, il faut en avoir fixé la traduction ; avant de discuter sur l'objet, il faut en posséder la connaissance intégrale. Dans l'ordre philosophique, l'intuition de l'objet suppose la réflexion sur cette prétendue intuition. Bref, la philosophie qui était une onto-

logie, devint la critique, c'est-à-dire que l'être en tant qu'être cessa d'être une idée philosophique, puisque c'est par définition même la négation de l'idée en tant qu'idée. La spéculation philosophique, étant un genre de connaissance, ne peut décider que de l'être en tant que connu, ou mieux encore, puisqu'elle pose d'une façon absolue le problème de la connaissance, elle juge la connaissance en tant qu'être. De ce point de vue auquel il faut que l'esprit s'accoutume lentement et laborieusement, la connaissance n'est plus un accident qui s'ajoute du dehors à l'être, sans l'altérer, comme est devant un objet un verre parfaitement transparent ; la connaissance est un monde qui est pour nous le monde... Une connaissance ne sera adéquate, ou même homogène à son objet, que si elle est la connaissance de la connaissance même... Un concept n'enferme intégralement qu'un autre concept. L'intelligence n'est transparente qu'à l'intelligence... L'esprit ne se donne plus un objet qui soit fixe et qui demeure posé devant lui ; il cherche à se saisir lui-même dans son mouvement, dans son activité, à atteindre la production vivante, non le produit qu'une abstraction ultérieure permet seule de poser à part (1)... Pour les modernes, le critérium de la vérité, ce ne sera pas l'être, ce ne sera pas non plus l'identité transcendante de l'être et de la

(1) L. Brunschvicg, *La modalité du Jugement*, p. 1-5.

pensée, ce sera la pensée elle-même. L'être est fonction de la pensée ; si la philosophie a pour objet essentiel de donner une définition de l'être, c'est dans la pensée qu'il faut chercher le principe de cette définition. Pour résoudre l'alternative de l'intelligible et du réel, il importe donc avant tout d'étudier la pensée, considérée comme la fonction qui pose l'être. En un mot, la nature de l'être est suspendue à la nature de l'affirmation de l'être (1). »

Le renversement est clairement exprimé : l'être dépend de la pensée. Mais l'on avoue non moins clairement qu'il faudra s'accoutumer « longuement et laborieusement » à ce nouveau point de vue. C'est une bien étrange méthode que celle qui consiste à rejeter la spontanéité même de l'esprit comme un mouvement contre nature. C'est par décret que l'idéaliste s'enferme dans la pure transparence de sa pensée. Mais cette transparence même n'est-elle pas un leurre ? Nous reconnaissons bien que l'être n'est jamais donné que comme connu ou connaissable, mais il n'est pas donné seulement comme connaissance, comme pure pensée. Cette raison d'objet qui est inaliénable, à laquelle on peut chercher les généalogies les plus fantastiques, s'impose quoi qu'on fasse ; on peut trouver aussi que l'objet est quelque chose d' « opaque », et comme tel irréductible.

(1) L. Brunschvicg, *La modalité du Jugement*, p. 78.

Mais nous rappelons que nous avons préféré le critère de nécessité au critère de clarté. Et l'imparfaite transparence ne nous est pas une raison suffisante d'adopter une doctrine dont le premier effet est de violenter la nature de l'intelligence. Mieux que cela, — et c'est une autre manière de répondre : la réflexion même la plus parfaite, la plus « idéalisée », atteint toujours de l'être ; on ne saisit la connaissance que comme être, et à travers le concept illimité d'être. L'affirmation de l'être est inévitable, non pas au sens d'une production, mais au sens d'une réception : et d'ailleurs, nous ne voyons pas en quoi une « réception » est moins intelligible, moins « transparente » à priori qu'une « position ». Il faudrait donner une raison de cette préférence.

Nous ne saurions trop répéter que nous n'avons voulu, en parlant de certains systèmes idéalistes, que présenter des questions qui obligent à réfléchir. Il va de soi qu'une critique en règle demanderait de plus amples développements. Les réflexions rapides que nous avons émises n'avaient d'autre but que d'orienter les esprits vers une critique plus achevée, et surtout à faire pressentir la position de la métaphysique thomiste dans l'intuition de l'être.

Ce n'est pas que les solutions que nous jugeons erronées soient tout à fait inutiles, elles nous obligent à approfondir et à ne pas nous contenter

d'un réalisme naïf, qui se déclare satisfait lorsqu'il a catalogué une douzaine d'abstractions. L'excès même des doctrines idéalistes nous est un excitant à vérifier avec soin notre point de départ. Mais, pour le dire sincèrement, il n'est pas possible, à cette profondeur, de démontrer. Le seul critère, c'est la menace de la contradiction, ou les conséquences inacceptables d'une position initiale. Nous avons plus confiance en un exposé effectif de la métaphysique thomiste, où l'on assisterait à la genèse des notions primitives et, en fin de compte, c'est à l'instinct de vérité qui est la tendance même de l'intelligence, qu'il faut nous fier, pour discerner les démarches légitimes de la pensée. Il nous semble, qu'à se livrer à cette métaphysique, l'esprit y gagne une certitude, qui ne tient ni en une affirmation, ni en une réfutation, mais qui s'acquiert par une longue familiarité avec ses données principales. L'exercice même de la pensée métaphysique dans le sens thomiste nous paraît emporter avec lui sa preuve. C'est pourquoi nous faisons nôtre cette asssertion de Hegel, — en rejetant toutefois les conséquences qu'il en a tirées, et en oubliant que c'est lui qui l'a formulée : « Toute connaissance ne peut se faire qu'en connaissant, et porter ses recherches sur ce prétendu instrument de la connaissance n'est rien autre chose que connaître. Or, vouloir connaître avant de connaître est aussi

absurde que la sage précaution de ce scolastique qui voulait apprendre à nager avant de se risquer à l'eau (1). » C'est pourquoi, sans prolonger les considérations de méthode, il nous paraît préférable d'en venir immédiatement à la connaissance de l'être.

(1) HEGEL, *Logique*, trad. VÉRA, I, p. 193.

CHAPITRE II

LA CONNAISSANCE DE L'ÊTRE

Le « primum cognitum ».

« Ce que l'intelligence conçoit premièrement comme le plus connu, et en quoi elle résout toutes les pensées, c'est l'être, comme dit Avicenne au début de sa *Métaphysique* (1). » Cette affirmation de saint Thomas, appuyée de l'autorité d'un philosophe arabe, pose en son apparente simplicité de délicats problèmes. L'être est la première et la plus claire des connaissances de l'intelligence. C'est dans la vie psychologique que nous devons tenter de mesurer l'exacte portée de cette thèse, et d'en éprouver la signification métaphysique.

Les nuances de l'être.

Tout ce qui paraît en notre esprit nous est donné comme *quelque chose qui est* ; de multiples manières, à la vérité, et qui ne peuvent être parfaitement identifiées l'une avec l'autre, mais

(1) Saint Thomas, *Q. de Ver.*, q. 1, a. 1.

qui ont entre elles une certaine ressemblance, parfois très ténue, suffisante cependant pour s'unifier dans l'idée d'*être*. J'attribue spontanément l'être à certaines réalités qui semblent douées d'une plus grande stabilité que les autres : par exemple, les individus humains qui m'entourent, les animaux, les végétaux, les astres. Je leur trouve quelque chose d'immuable qui persiste sous le revêtement changeant des apparences. Ma personnalité me paraît, par dessus toutes choses, permanente. Je puis me tromper en attribuant cette subsistance à telle ou telle partie de l'univers, mais il n'y a que l'être subsistant, dont mon esprit est le type, qui puisse satisfaire pleinement mon instinct intellectuel. Cependant, je ne conçois pas que de l'être immuable ; et le changement est aussi remarquable, dans mon expérience, que la subsistance. Il y aurait des analyses critiques à instituer sur la question de la primauté psychologique de l'être du monde extérieur ou de l'être du moi, de l'être permanent ou de l'être qui change. Disons, sans autre discussion de ce point qui est purement psychologique, que, selon nous, la conception du monde est antérieure à celle du sujet pensant, — ce dernier n'étant accessible que par une réflexion, même fruste ; et que la stabilité du réel est plus frappante que sa mobilité — comme le prouve notre inaptitude à admettre que les choses changent et notre rêve

jamais consolé de l'immuable. Une nuance d'être, plus subtile que le permanent ou le mobile, est celle que voit l'intelligence en sa propre activité. L'idée qui représente pour elle le réel, les liaisons d'idées qui sont les jugements, même quand leur contenu est négatif, sont une certaine modalité d'être, — « intentionnelle » dit l'Ecole, pour marquer que cette modalité a pour fin de « signifier ». C'est si vrai que même un jugement qui exprime une irréalité est lui-même quelque chose de réel au moins de la réalité d'un acte psychologique. On peut apporter ici l'exemple médiéval de la chimère qui fixa l'imagination de générations d'écoliers sur l'activité logique de l'esprit...

Il faudrait maintenant mettre un peu d'ordre en ces appréhensions de l'être. A l'expérience, elles n'offrent pas toutes la même qualité : la distinction du monde extérieur d'avec le moi, l'opposition de ces deux modes d'être à la pensée purement logique, sont des différences qu'aucune argutie idéaliste n'abolira jamais. On les perçoit, nous dirions volontiers, si le mot n'était pas équivoque, avec une « sensibilité » spéciale : l'intelligence les discerne l'une de l'autre, de même qu'un dégustateur apprécie l'excellence caractérisée des vins, ou qu'un accordeur critique la justesse des tuyaux d'orgue. Ce qui fait, en somme, que l'idéalisme, qui se donne pour une forme raffinée de la spéculation, manque à discerner les toutes

premières différences dans la pensée, par une simplification arbitraire.

La mise en ordre des nuances de l'être.

Mais si l'on ne se contente pas d'enregistrer les différences, et qu'on veuille les classer, l'on est amené à les ordonner suivant leur proximité à un être qui exprime la permanence. En effet, le concept de la chimère n'a de valeur que parce que d'autres concepts, qui désignent, eux, des réalités, ont permis de le construire. Ces mêmes concepts, expressifs du réel, n'ont pour autre origine que les êtres soit mobiles, soit permanents. Quant aux choses qui changent, elles ne sont qu'un mouvement vers un certain *être*, ou même une certaine abolition d'être. Les relations des êtres entre eux, leur situation dans le temps et dans l'espace, leur quantité, leurs qualités nous sont données comme des modalités plus ou moins stables d'*êtres* qui par eux-mêmes demeurent. Si l'on va jusqu'au bout de l'exigence intellectuelle, il paraît donc bien que tout ce qu'on appelle « être » est considéré selon sa proximité plus ou moins grande à un être vraiment être, permanent et stable, qu'il soit hors de l'esprit, ou qu'il soit l'esprit. Cette analyse fait comprendre l'axiome suivant : « l'être se dit de multiples manières, mais

tout être s'exprime par rapport à un être premier (1) ».

Une analyse d'une telle complication ne peut passer évidemment pour un fait primitif. Il était cependant indispensable de se donner l'être dans son amplitude réelle, à tout le moins celle que l'expérience totale permet d'établir. L'on éviterait ainsi les critiques, en soi assez superficielles, qui s'attaquent à « la philosophie abstraite et aride, mais si subtile, de l' « être » — de l' « être » qui n'est plus l'idéal et qui n'est pas encore la réalité (2). » Nous sous-entendons que tout l'être est désigné, mais l'intérêt métaphysique ne porte pas d'abord vers la richesse et la complexité de l'être réel, que nul intellect humain ne peut d'ailleurs embrasser d'une seule intuition. Ce n'est qu'après avoir dessiné soigneusement les arêtes de la pensée métaphysique que nous pourrons réintroduire l'être en sa complexité et sa richesse.

Connaissance de l'être : 1er *stade : Expérience spontanée.*

Venons-en à la pensée spontanée sous une forme quelconque. Essayons d'y saisir l'être de la

(1) *Ens multipliciter dicitur, sed tamen omne ens, dicitur per respectum ad unum primum.* Saint Thomas, *Comm. in Metaph.*, lib. IV, 1.

(2) Cf. Pierre Lasserre, *La jeunesse de Renan*, Paris, Garnier, t. II, p. 258. Voir, p. 57, le sens acceptable d'une telle assertion.

manière la plus élémentaire, la moins élaborée, et donc la plus originale. C'est ce qui arrive dans la vie courante, lorsqu'on vit sans réfléchir sa pensée : on attribue l'être à tout ce qui est donné dans l'expérience, je dis que chaque partie de mon expérience « est » ; j'affirme rarement l'existence pure, mais plutôt que « ceci est de telle manière ». En cette première expérience, nulle trace d'abstraction réfléchie. C'est bien une connaissance *actuelle*, et l'on peut dire que la connaissance de l'être à ce stade est l'étoffe commune dont est faite la vie de notre esprit. Mais, parce que cette connaissance n'est pas réfléchie, qu'elle se borne à des suites de : « ceci est, ceci est tel », l'appréhension de l'être, en ce cas, est *confuse*. L'intelligence ne pénètre pas tout ce qui est à pénétrer dans cette actualité de l'être ; cette donnée reste vague et imprécise. Elle est cependant extrêmement précieuse : elle sous-tend la connaissance de tout le dehors matériel comme de tout le dedans psychologique. Disons qu'à ce stade l'*être* est connu d'une *connaissance actuelle mais confuse.*

2e *stade : Abstraction totale de l'être.*

Mais nos tentatives d'analyse lui ont déjà fait perdre sa pureté. Dès que la réflexion éclaire, même faiblement, la connaissance primitive de

l'être, elle commence à l'abstraire. Au lieu d'une affirmation instinctive et indéfiniment mobile, l'intelligence en perçoit réflexivement l'unité. Ce ne sont plus des connaissances successives et toujours changeantes, c'est la saisie d'une idée encore fort indéterminée, mais qui se précise de plus en plus. Elle demeure indéterminée, parce que l'intelligence en suit simultanément toutes les irradiations. C'est le stade de l' « abstraction totale ». Pour faire comprendre cette opération dans le cas de l'être, il ne sera pas superflu de prendre un exemple de moindre envergure. Soit le genre *animal*. Cette idée convient à toutes les espèces animales, sans que j'aie besoin pour cela de penser actuellement aux diverses espèces. En suivant les avenues d'une classification scientifique, je vois que la généralité du concept s'entr'ouvre en invertébrés et en vertébrés. Les premiers se diviseront en protozoaires, arthropodes, mollusques, etc... Les seconds, en poissons, batraciens, mammifères, etc... Et l'on pourrait reprendre chaque articulation : diviser les protozoaires en rhizopodes et en infusoires..., et ainsi de suite. Il n'en reste pas moins vrai que même au cas où je posséderais clairement la science d'un naturaliste, mon concept d'animalité garderait une certaine unité. Il signifierait quelque chose de commun à toutes les espèces et sous-espèces du règne animal. Et cependant, il est encore vrai que

cette unité n'est pas pure, et qu'elle doit se prolonger confusément en toutes les espèces. En somme, dans le concept d'animal ainsi pensé : d'abord une certaine unité, afin que l'intelligence puisse le saisir et lui trouver un sens ; puis une certaine tendance à ses applications multiples.

Il en arrive de même au concept d'*être*, au stade de l'abstraction totale. Il offre une certaine unité, parce qu'il ne désigne pas expressément les divers ordres de réalité ; il n'en contient explicitement aucun, et cependant il possède une virtualité illimitée qui le tient pour ainsi dire ouvert à tous les modes du réel. D'où le caractère de l'idée d'être, obtenue par abstraction totale : une extrême confusion à l'intérieur même du concept. Et l'on s'efforce vainement de dissiper cette confusion : car la clarté artificielle alors projetée ôterait à l'idée d'être son « applicabilité » indéfinie à toute espèce de réalité. Disons qu'à ce stade, l'*être* est un tout universel, connu d'une *connaissance virtuelle et confuse.*

3e *stade : Abstraction formelle de l'être.*

L'on peut tenter encore une abstraction plus précise, afin de saisir l'être à son plus haut degré d'immatérialité. Il n'est pas, là non plus, inutile de secourir l'esprit par un exemple.

On peut parfaitement abstraire l'idée du triangle, c'est-à-dire considérer les caractéristiques essentielles de cette figure : une surface fermée par trois droites quelconques. Il n'est pas nécessaire de se référer à un triangle donné, ni aux espèces de triangle : équilatéral, isocèle... C'est le stade de l'« abstraction formelle ».

Cette abstraction convient excellemment aux mathématiques. Kant l'a déjà noté, en ornant sa pensée — habituellement si nue et abrupte — d'une image gracieuse et en prolongeant sa réflexion d'une raillerie à l'adresse de la métaphysique platonicienne : « La mathématique nous montre — et elle nous en offre un éclatant exemple, — combien nous pouvons aller loin, indépendamment de l'expérience, dans la connaissance à priori. Il est vrai qu'elle ne s'occupe d'objets et de connaissances que dans la mesure où ceux-ci se laissent comme tels représenter dans l'intuition. Mais cette circonstance est facilement négligée, parce que cette intuition peut elle-même être donnée à priori et se distingue, par suite, à peine d'un simple concept pur. Encouragée par une telle preuve de la force de la raison, la passion de pousser plus loin ne voit plus de limites. La colombe légère, lorsque, dans son libre vol, elle fend l'air dont elle sent la résistance, pourrait s'imaginer qu'elle réussirait encore bien mieux dans le vide. C'est justement ainsi que PLATON

quitta le monde sensible, parce que ce monde oppose à l'entendement trop d'obstacles divers, et se risqua au delà de ce monde, sur les ailes des idées, dans le vide de l'entendement pur (1). » Il est peut-être excessif de vouloir égayer l'aridité de l'étude de l'être, à l'aide d'une image kantienne. Mais il était bon d'évoquer cette nuance de voir, pour préciser en quoi elle ressemble et en quoi elle diffère de la nôtre. L'abstraction formelle ne se refère pas directement au concret, mais il ne s'ensuit pas qu'elle n'ait jamais eu de rapport avec lui. Même les découvertes les plus abstraites des mathématiques impliquent l'aide préalable de l'intuition au moins imaginative. Cela demeure vrai en métaphysique, et nos analyses antérieures montrent surabondamment que la richesse concrète est toujours sous-entendue à l'origine des abstractions les plus pures.

Selon que l'abstraction est mathématique ou métaphysique, le caractère « formel » cependant diffère. Le recours au schème, qu'il soit image spatiale ou symbole, est inévitable dans la première, tandis que la seconde doit se libérer autant que possible de l'imagerie psychologique. Elle n'y réussit jamais entièrement à ce qu'il semble, mais le sens compris du concept abstrait formellement est en soi purifié d'images.

(1) KANT, *Critique de la R. Pure*, 1re édition, trad. citée, p. 45.

Il est une autre remarque de portée proprement métaphysique. Les concepts obtenus par abstraction formelle peuvent être susceptibles de définition : leur compréhension peut parfois se résoudre à l'analyse ; mais ils peuvent être également d'une absolue simplicité, indéfinissables ; ils sont à la fois actuels et distincts. Ce sera le propre des termes métaphysiques vraiment premiers, comme il a été dit au chapitre précédent. Et c'est éminemment le cas de l'être saisi par abstraction formelle. Le contenu de ce concept est alors clair et simple, c'est le plus immatériel que nous puissions atteindre. Il n'y a plus alors à considérer les virtualités multiples dont il était capable. Il est indéfinissable, et ne peut être saisi que par un effort spécial de l'intelligence remontant à la source de son activité. Cette intuition est fugitive, et cependant l'on comprend en descendant de ce sommet — pour penser à nouveau l'être comme tout universel dans l'abstraction totale — que si l'intelligence n'avait pas foncièrement cette intuition, perpétuelle quoique enveloppée généralement de virtualités, la caractéristique même de son activité disparaîtrait et il lui serait impossible, en particulier, d'affirmer l'existence inconditionnée d'un Etre qui dépasse l'expérience.

Entre l'Ontologisme et le Nominalisme.

Ce concept d'être est simple, mais comme il est le plus indéterminé, il est en même temps de soi illimité, c'est-à-dire doué d'une certaine infinité. Il n'est pas cependant la Réalité suprême : son infinité est l'infinité d'un concept. C'est en effet l'un des dangers de l'abstraction formelle de l'être que de laisser supposer qu'on peut atteindre l'Etre infini par une opération d'un certain genre. S'il est un point de la méthode à rappeler ici, c'est l'éloignement de tout illuminisme. Ni effort violent, ni extase. L'intuition de l'être est le sommet de l'activité intellectuelle humaine, mais elle est seulement comme la limite entre l'esprit et le monde de l'expérience sensible : elle n'est en aucune façon une « ascèse » qui permette de dépasser cette relation fondamentale de l'esprit avec le monde. En cette intuition l'objet s'est immatérialisé et simplifié, autant qu'il était possible : il n'a pas entr'ouvert l'abîme divin. Par la suite, le levier du principe de causalité soulèvera l'être fini et manifestera la nécessité d'un Etre transcendant à l'expérience. Et l'amplitude illimitée du concept d'être sera assez vaste pour envelopper encore ce transcendant, mais ce n'est pas l'intuition métaphysique qui verra sans voile la Lumière incréée.

Les excès d'un réalisme excessif, qui, pour le cas, a reçu dans l'histoire de la pensée le nom d'Ontologisme, sont des plus dangereux, et pour finir, ils diminuent la beauté du réel en substituant notre fugitive intuition de l'être conceptuel à la souveraine Réalité. Cependant le risque contraire se révélerait à vouloir trop « conceptualiser » l'idée d'être. On aboutirait alors à un Nominalisme. Cette vue très pauvre présente l'être comme une notation logique, une simple activité de l'intelligence, sans valeur de réalité.

Objectivité de l'être.

Pour situer définitivement l'idée d'être, à exacte distance de l'Ontologisme et du Nominalisme, il est utile de la considérer d'abord dans son rapport à la réalité, puis dans son rapport à l'intelligence, après quoi l'on tentera de fusionner les deux aspects.

Si l'on s'arrête d'abord à l'aspect objectif de l'idée d'être, elle exprime ce qui se retrouve en toutes les réalités : et l'on peut abstraire l'être non pour autant que les réalités sont diverses, mais pour autant qu'elles ont une certaine unité. Ce n'est pas toutefois une unité numérique : cela reviendrait à admettre une seule réalité, dont les modalités ne seraient que des apparences. Cette

doctrine se retrouverait, plus ou moins explicite, à la base de tout panthéisme. Mais cette unité est unité de ressemblance et de proportion. La synthèse des modes est bien opérée par l'esprit, mais c'est parce que l'esprit la voit dans les modes : ils sont tous en quelque manière de l'*être*. Il nous paraît prématuré de traiter de l'être, en toute son extension analogique. Nous avons fait allusion déjà à l'importance de la doctrine de l'analogie, en traitant des concepts négatifs qui ont rapport aux réalités transcendantes. Il y aurait vice de méthode à considérer que nous possédons primitivement toute l'amplitude du concept d'être. Nous en avons posé la capacité illimitée, mais ce n'est pas assez pour déterminer effectivement tous les modes qu'il contient réellement. Au principe de la métaphysique nous savons seulement que l'idée d'être convient à notre expérience, prise en sa totalité.

Il n'est donc pas possible d'en saisir dès maintenant toute la richesse analogique. Il importe d'ailleurs de prendre conscience que l'idée analogique d'être ne se construit parfaitement qu'après emploi de la causalité, lorsque d'une multiplicité d'êtres finis l'on conclut à la Raison d'être de cette multiplicité, l'Etre incausé. Faute de manifester le caractère construit de cette notion d'analogie, on donne l'impression de l'à priori ; si l'on affirme au début de la métaphysique que l'être convient

analogiquement, c'est-à-dire, selon une certaine proportion à l'Etre incréé, il n'y aura rien d'étonnant à ce qu'on retrouve cette même souplesse analogique à la fin. Par malheur, on n'aura rien prouvé. En conséquence, ne parlons pour l'instant de l'extension de l'être qu'à l'intérieur de notre expérience, soit externe, soit interne. Dans ces limites, cette idée reflète l'élément de ressemblance par quoi s'unissent toutes choses. Notre analyse initiale nous fournissait assez de variété dans les modes du réel, pour nous faire soupçonner que l'être de la personne humaine, par exemple, n'était ni tout à fait le même ni tout à fait différent de l'être des couleurs d'un paysage. L'on en dirait autant de l'être de ces couleurs ou de cette personne, comparé à l'être plus fragile, à ce qu'il semble, d'une pensée...

« *Idéalité* » *de l'être.*

Regardons maintenant l'idée d'être sous son aspect subjectif. Elle se présente alors comme la plus abstraite, puisqu'elle n'implique aucune modalité. Elle est, par le fait même, de la plus grande indétermination : elle est cela seulement qui convient à toute réalité. Elle est d'une extrême simplicité, et, sous ce rapport, la plus parfaite ; mais en un autre sens, elle est la plus imparfaite,

puisqu'elle enveloppe aussi peu d'éléments de connaissance que possible. C'est en vérité « la première lueur dans l'ordre idéal (1) ».

Vue synthétique sur la connaissance de l'être.

En résumé, et pour synthétiser les deux aspects, l'être en tant qu'être, qui est considéré au début de la métaphysique, n'est pas purement logique et idéal, puisqu'il exprime quelque chose du réel ; il n'est pas non plus purement réel, puisqu'il n'existe pas dans la réalité sous les conditions de simplicité et, en outre, d'imperfection, d'indétermination qui sont des caractères de représentation intellectuelle.

Tant d'analyses paraîtront peut-être subtiles. Mais il faut s'astreindre à en suivre les sinuosités si l'on veut pénétrer dans le sanctuaire. Pour être naturelle à l'esprit humain, la métaphysique thomiste n'en requiert pas moins un effort d'approfondissement. Si l'on n'avait pas perçu la continuité du développement des idées, nous dirions volontiers de reprendre le travail depuis la première intuition de l'être. Schopenhauer, dans la préface de son livre, *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*, donne ce conseil « à qui voudra pénétrer dans la pensée ici proposée :

(1) Lepidi, *Ontologia*, p. 16 : « *quasi initium et primum diluculum in ordine ideali* »...

c'est de *lire le livre deux fois*, la première avec beaucoup de patience... une patience appuyée sur cette idée qu'à la seconde fois bien des choses, et toutes peut-être, apparaîtront sous un jour absolument nouveau (1) ». On décèle bien quelque fatuité en cet avis du métaphysicien du Vouloir, mais la réflexion appliquée aux écrits philosophiques en général pourrait bien être juste : peut-être qu'en un roman suffit-il de suivre le cours du drame qui n'est jamais si vraiment vécu que lorsqu'on ne connaît pas l'avenir des personnages. Dans un ouvrage de spéculation pure, l'effet de surprise n'est pas cherché par le philosophe ; il faut au contraire que tout élément de pensée devienne une habitude : ce n'est donc que par une longue accoutumance qu'on peut réaliser un travail profitable.

Le cardinal Cajétan, l'un des esprits les plus rigoureux de l'école thomiste, et à qui est empruntée la distinction des trois stades d'abstraction décrits plus haut, reconnaissait lui-même le caractère presque inaccessible du dernier degré : « ... Et peut-être n'est-elle pas encore connue d'hommes très doctes (2). » Nous ne pouvions

(1) SCHOPENHAUER, *Le Monde*, etc. Préface de la 1re édition, trad. BURDEAU, Paris, Alcan, 1902, p. VI.

(2) *Comment. in op. De Ente et Essentia. Quæstio I, conclusio...* Ut habet conditionem istam quæ est abstractio formalis similiter a speciebus et generibus... ens est terminus metaphysicalis ; *et forte adhuc viris doctissimis non innotuit.*

cependant en atténuer l'abord austère. La métaphysique est la plus haute science à laquelle l'esprit humain puisse aspirer, dans l'ordre naturel. Il serait vain d'en éluder les difficultés autrement que par un exposé aussi continu, aussi progressif que possible.

Nous voyons désormais en quel sens il faut recevoir l'allégation d'Avicenne : « Ce que l'intelligence conçoit premièrement comme le plus connu... c'est l'être. » Il y aurait une manière psychologique de l'entendre : en tout contact de l'intelligence et de son objet, se trouve l'être sous un mode quelconque. C'est la spontanéité même de la pensée. Mais il est un sens proprement métaphysique : c'est lorsque l'intelligence, par un mouvement réflexif de rigueur variable, c'est-à-dire par abstraction totale ou formelle, se rend compte de ce caractère primitif de l'être. Au fond, il n'y a qu'une différence de degré entre le moment de spontanéité et celui de réflexion : c'est par quoi se manifeste déjà que la métaphysique de l'être est naturelle à l'intelligence humaine. De l'intuition de la vie courante à celle de la spéculation philosophique, rien de nouveau qu'une analyse plus élaborée et plus précise.

Ce concept immuable d'être pourrait bien paraître trop rigide, cependant, et inapte à désigner la mobilité fuyante des choses. Reprenons donc les assertions principales. Nous n'avons pas dit :

l'être qui termine l'intelligence est une existence absolue, sans multiplicité réelle, sans devenir réel. Nous n'avons pas dit non plus : l'être est une pure notion, une modification idéale de l'esprit. La source de l'être universel est la totalité de l'expérience, mais c'est l'esprit qui saisit, dans l'unité de la pensée, la raison formelle d'être. Mais l'unité du concept d'être ne supprime pas la multiplicité et le devenir. Il nous faudra montrer, par la suite, comment le changement et la multiplicité, c'est-à-dire un certain non-être, doivent être admis comme données d'intuition, tout de même que l'être. *C'est même la comparaison de l'identité de l'être et de la mobilité du devenir qui sera l'origine des développements ultérieurs de la métaphysique.*

Il reste que c'est en fonction de l'être que je saisis le devenir : quels que soient les changements perçus au dehors ou éprouvés en ma conscience, cette variabilité indéfinie présente toujours comme coefficient l'être immuable et le même. Cette donnée essentielle de ma pensée est comprise non seulement dans les modes simultanés de l'espace mais encore dans les modes successifs du temps. Cette « raison universalissime » fait l'unité profonde de ma pensée. Elle est donc bien la donnée première sur laquelle doit s'édifier la Métaphysique.

CHAPITRE III

LES PROPRIÉTÉS TRANSCENDANTALES DE L'ETRE

L'idée d'être est transcendantale.

Une analyse un peu laborieuse a permis d'extraire l'idée d'être de la multiplicité confuse et mouvante de l'expérience. Il faudrait maintenant réaliser l'opération inverse : vérifier l'extension illimitée de l'être en tous les modes de la connaissance expérimentale. Si l'on plonge à nouveau cette idée dans l'immensité du changement, ce n'est pas pour perdre le bénéfice de l'analyse antérieure, mais pour constater le rapport rigoureux du caractère primitif de l'être à son universelle extension.

Tout autre concept que celui d'être est limité : en plus des notions qui expriment certaines fonctions logiques, ou les catégories même qui divisent le réel, les concepts désignent soit des genres, comme celui des êtres vivants, ou des espèces, comme celle des êtres raisonnables. L'extension du concept pourra se restreindre jusqu'à désigner un seul individu. Mais telle est la nature de l'intel-

ligence que c'est encore par un nom commun qu'elle désigne même les personnes : et l'on a beau agrémenter le nom de ceux qu'on aime de diminutifs caressants, c'est toujours l'inflexible et distante idée universelle qu'on cherche à rapprocher au plus près de l'individuel inaccessible.

Comme nous avons renoncé à la possession de l'individuel, et que notre ambition métaphysique est orientée vers les idées les plus primitives, l'idée d'être en son extrême généralité présente le plus grand intérêt. Mais elle a cette qualité unique d'être l'idée la plus simple, et en même temps de pénétrer les plus minimes différenciations du réel.

Aristote l'établit d'une manière subtile dont il faut donner au moins un exemple. Il nous paraîtra peut-être d'un raffinement un peu inutile, mais il est expressif de la méthode dialectique. Supposons que l'être soit un genre, c'est-à-dire un concept d'extension limitée où l'on pourrait discerner des espèces : tel le genre « animal » et les espèces « rationnel » et « irrationnel ». La différence qui permettrait de segmenter le genre « être » devrait être autre chose que de l' « être ». Ainsi dans l'exemple allégué, le caractère de « rationalité » est hors du genre « animal ». Mais il est inconcevable qu'une différence quelconque soit hors de l'être, c'est-à-dire ne soit pas de l'être. On ne peut donc concevoir de *différence*

dans l'être. L'être n'est donc pas un genre.

L'argument ne nous a peut-être donné qu'un prétexte à exercice logique : en fait, nous voyons que l'être est hors de tous les genres ; en un certain sens, il les *dépasse*. C'est pourquoi l'être est dit « transcendantal ».

Telle est la signification originaire de ce terme dont la sonorité étrange doit être dépouillée du mystère qu'on aimerait y conserver. A parler en rigueur, il n'a que ce sens négatif. Ce n'est pas que saint Thomas n'associe parfois dans une même exclusion des genres, et l'être en tant qu'être et Dieu l'Etre infini. Ils sont l'un et l'Autre hors des genres, mais selon des modes si différents qu'on ne saurait trop exactement les préciser. Dieu est hors des genres, en raison de son infinité comme être réel ; l'idée d'être est hors des genres, en raison de son extension illimitée, comme concept. Il est donc loisible de parler de transcendance à propos des deux cas, pourvu qu'on apporte les discernements nécessaires (1).

Le terme de « transcendance » a reçu dans la philosophie moderne des sens plus spéciaux. Transcendance s'oppose à Immanence. Si l'on retient seulement la signification originelle pro-

(1) *Hoc enim ipsum quod est esse, non est substantia vel essentia alicujus rei in genere existentis. Alioquin oporteret quod hoc quod dico ens esset genus, quia genus est quod prædicatur de aliquo in eo quod quid. Ens autem non est genus. Et propter hoc etiam Deus qui est suum esse non est in genere.* SAINT THOMAS, II An., II, 6.

posée par Kant, l'emploi transcendantal d'un concept serait un usage de ce concept en dehors de toute intuition expérimentale. Or, Kant le déclare impossible. L'on pressent le triste positivisme qui naît d'un tel refus. Nos concepts, comme nos principes, ne peuvent être pensés en dehors de l'expérience : c'est un ciel d'airain dont on ferme là voûte sur nos têtes. La connaissance spirituelle qui avait été donnée à l'homme pour dépasser le monde des apparences ne lui sert plus qu'à une morne analyse de ce monde, — et lorsque cet ultime refuge lui est dénié, — à l'anatomie des formes logiques de la pensée. Kant a lui-même décrit cette attitude renoncée avec une âpreté singulière : « Nous avons maintenant parcouru le pays de l'entendement pur, en en examinant soigneusement chaque partie : nous l'avons aussi mesuré et nous y avons fixé à chaque chose sa place. Mais ce pays est une île que la nature enferme en des bornes immuables. C'est le pays de la vérité (mot séduisant) entouré d'un océan vaste et orageux, véritable empire de l'illusion, où maints brouillards épais, des bancs de glace sans résistance et sur le point de fondre offrent l'aspect trompeur de terres nouvelles, attirent sans cesse par de vaines espérances le navigateur qui rêve de découvertes et l'engagent dans des aventures auxquelles il ne sait jamais se refuser et que, cependant, il ne peut jamais mener à fin.

Avant de nous risquer sur cette mer pour l'explorer dans toutes ses étendues et nous y assurer s'il y a quelque chose à y espérer, il nous sera utile de jeter encore un coup d'œil sur la carte du pays que nous allons quitter, et de nous demander d'abord si, par hasard, nous ne pourrions pas nous contenter de ce qu'il renferme, ou s'il ne nous faut point, par force, nous en contenter, dans le cas, par exemple, où il n'y aurait pas ailleurs un autre sol sur lequel nous pourrions nous fixer (1). » Le fond de l'enfer dantesque avec son sinistre étang glacé est-il plus désespérant que ce paysage septentrional de l'« âme-île » perdue au milieu des glaces et des brouillards ? La tristesse de la description kantienne a malheureusement précipité trop d'esprits dans « l'empire de l'illusion », et ce doit être le résultat d'une saine métaphysique que de les arracher au redoutable attrait du néant.

Comme nous l'avons fait prévoir, ce n'est qu'au terme de la recherche que nous pourrons nous persuader de la nécessité du « transcendant ». Au point où nous sommes, l'être transcendantal n'est encore qu'un concept qui convient à tous les genres, et par conséquent les dépasse tous en extension. Il est cependant indispensable de remarquer que si l' « être en tant qu'être » n'inclut pas immédiatement une signification transcen-

(1) KANT, *Critique de la Raison Pure*, p. 250.

dantale au sens kantien, il ne l'exclut pas non plus. Plus tard, la nécessité de trouver une raison d'être à la multiplicité des êtres finis, et à leur ordre, nous permettra de dépasser légitimement l'expérience pour affirmer l'existence de la Cause transcendante.

Les propriétés de l'être.

Le caractère transcendantal de l'être au sens établi plus haut paraît s'opposer à l'idée de propriétés de l'être. Comment pourra-t-on distinguer dans l'être quelque chose qui lui serait par hypothèse surajouté ? Néanmoins, la question des propriétés transcendantales est l'une des plus importantes et l'une des plus fécondes après celle de la connaissance primitive de l'être.

Il faudrait exprimer quelques exigences *a priori* sur les conditions auxquelles doivent satisfaire toutes les propriétés transcendantales. Elles ne doivent rien ajouter à l'indétermination de l'être, n'y introduire aucune différence, puisqu'il a été démontré que l'entreprise serait chimérique. Elles ne peuvent donc être qu'un aspect, une distinction rationnelle. Il n'est alors que deux possibilités ouvertes à leur légitimité : ou elles ne seront qu'une négation, par quoi rien de nouveau ne sera ajouté à l'être ; telle l'unité qui n'est que

l'indivision, ou elles seront une relation qui s'ajoute à l'être comme du dehors : ainsi la vérité, relation à l'intelligence ; la bonté, relation à la volonté.

Il est facile d'objecter que même ces relations sont de l'être, et qu'on n'a pas réussi à discerner quelque différence. Nous admettons que l'être est inclus dans leur concept, mais que la réciproque n'est pas vraie : leur concept se distingue rationnellement de l'idée d'être. Cette qualité rationnelle et relationnelle devra leur être soigneusement gardée, par exemple dans le cas de la bonté ou de la beauté : si l'on y prenait attention, cela suffirait à éteindre immédiatement d'ardentes controverses.

La fonction négatrice.

En face de l'être, l'intelligence peut affirmer ou nier. La négation est l'opération qui suit immédiatement par nature à la position de l'être. Aucune n'est plus universelle, et malgré l'apparence paradoxale aucune n'est plus féconde. Les arguties bergsoniennes, si ingénieusement ouvrées, voudraient dissoudre l'idée de néant (1). Mais comme là encore il s'agit de faits primitifs, il faut surtout inviter chacun à regarder en soi,

(1) Cf. *Evolution Créatrice*, p. 298-322.

pour y voir comment les choses se passent. *Nier la négation* est cependant suprêmement audacieux, et l'on ne comprend pas bien le sens d'un tel acte intellectuel, une fois qu'on a dépouillé les analyses bergsoniennes des artifices du style.

En fait, cette opposition de l'*être* et du *non-être* est l'armature même de la pensée. Sans elle, pas de distinctions ; sans les distinctions, pas de classes de phénomènes, pas d'ordres des êtres. En définitive, aucune philosophie possible. C'est si vrai que même et surtout nos connaissances des réalités suprasensibles ne pourront former une science que par des hiérarchies de négations (1).

C'est dans la dissociation des propriétés transcendantales que le rôle de la fonction négatrice dans l'intelligence se manifeste avec le plus de puissance. Ne sommes-nous pas aux premières démarches de la pensée, et les conséquences ne seront-elles pas illimitées de ces « principes » qui prétendent régir toute l'amplitude de la pensée et du réel ? Il n'y faudra que de prudentes assertions. Et l'on soupçonne leur signification en une philosophie qui admet l'inclusion des dérivés dans les principes : saint Thomas inscrivait, au commencement du traité *De l'être et de l'essence*, cette phrase aristotélicienne qui a valeur de maxime pour la vie philosophique : « *Parvus error in principio magnus est in fine.* »

(1) Cf. S. Thomas, *Comm. in Boet. de Trin.*, l. II, q. 6, a. 3.

Esquisse de la distinction des propriétés transcendantales.

Une esquisse volontairement superficielle retracera les premières distinctions métaphysiques : le détail minutieux des opérations, — si simples en apparence lorsque l'intelligence suit sa spontanéité, — sera donné au début de l'étude de chaque propriété transcendantale.

Ce qui suit immédiatement à l'être, c'est l'*unité*. Sa genèse intellectuelle peut se décrire sommairement ainsi : l'intelligence saisit d'abord l'*être*, puis elle le nie absolument, d'où : *non-être*. A cette négation, suit l'opposition : *être* et *non-être*. L'intelligence affirme alors la *division* transcendantale de l'être et du non-être. Puis elle *nie la division* de l'être par rapport à lui-même : ce qui n'est rien autre que de poser son *unité*. L'unité métaphysique n'est donc rien autre que l'indivision.

Cette énumération un peu abrupte de concepts est indispensable à la mise en marche de la pensée métaphysique. Il paraîtra que nous reprenons certaines tentatives modernes de déduction. Nous reconnaîtrons que la suggestion immédiate nous vient de l'effort d'Hamelin et de quelques idéalistes. Mais il nous a été aisé de montrer (1) que

(1) Cf. « Le rôle de l'opposition en métaphysique. » *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, juillet 1925, p. 303 sq.

ces préoccupations génétiques n'étaient pas étrangères à la spéculation de saint Thomas : lorsqu'il demande, après Boèce, si « l'altérité est cause de la pluralité », ce n'est rien autre qu'une réflexion sur la genèse des notions primitives (1).

L'indivision qui définit l'unité a déjà introduit l'opposition possible de deux termes dans l'être. D'où la naissance du *quelque chose.* On ne peut concevoir qu'il y ait « quelque chose », sans l'opposer implicitement à d'autres déterminations, qui seront aussi « quelque chose » (2). Simple remarque, mais qui est au principe de toute distinction, de toute variété, et, partant, de toute harmonie dans la pensée. Cette souche antique se ramifiera par la suite en les idées d'essence, d'existence, de substance, c'est-à-dire en des idées d'extrême conséquence : il suffit dès maintenant d'en noter le moment idéal.

Non-être, unité, quelque chose ne nous ont pas éloigné de la contemplation de l'être en lui-même. Mais il est certaines propriétés de l'être, non plus seulement tributaires de la négation, mais qui impliquent une relation à un esprit : *Vérité, bonté, beauté.* Il ne peut suffire d'une simple énumération ; il faut que l'intelligence critique apprécie la qualité de ces nouvelles relations de l'être.

(1) Cf. *Comm. in Boet. de Trin.*, q. 6, a. 1.

(2) S. Thomas, qui le nomme « *aliquid* », l'illustre d'une étymologie qui éclaire, dans sa hardiesse : *aliquid, quasi* « *aliud quid* ».

Esquissons à très gros traits ce qu'il nous en semble. Si l'on a bien pénétré le caractère relationnel des transcendantaux, aucune difficulté à s'en faire une conception saine : l'être sera *vrai* par rapport à l'intelligence, *bon*, par rapport à la tendance affective qu'il éveille, *beau*, par la complaisance qu'il produit dans les facultés connaissantes. Avant d'en venir au détail, une contemplation synthétique des trois les purifiera d'un objectivisme puéril qui, tout en aboutissant à de fâcheuses méprises, énerverait la notion même de transcendantal. Ni le vrai n'est d'abord une rectitude absolue, ni le bien une perfection formelle, ni le beau une proportion dans les choses. Cela, c'est de l'être, décrit de diverses manières, mais toujours de l'être. Nous dirons plus loin qu'à l'être considéré dans son rapport à l'Esprit divin peut bien être attribué un tel mode de vérité, de bonté et de beauté. Mais ce n'est pas ainsi que notre esprit le saisit d'abord, et ce sont les premières appréhensions spirituelles qui doivent compter en métaphysique générale. Les trois relations de vrai, de bien, de beau, manifestant tout au fond la convenance profonde de l'esprit à l'être. Les définitions thomistes que nous allèguerons en leur lieu le laissent bien voir : le vrai se définit par la conformité de l'intelligence au réel ; le bien, ce que tout désire ; le beau, ce qui plaît contemplé.

Tel est le schéma des propriétés transcendantales de l'être. Deux sont le fruit d'une certaine négation : l'*un*, ou indivision, le *quelque chose* ou détermination par distinction. Trois expriment des relations : le *vrai*, le *bien*, le *beau*. Le détail va montrer la fécondité de ces distinctions.

Unité métaphysique et unité mathématique.

Alors qu'il nous paraît que rien n'est plus simple que l'unité, — n'est-elle pas incluse en tout concept comme en toute réalité ? — nous avons avancé (1) qu'il y avait une genèse de cette notion. Entendons-nous bien sur ce caractère génétique. Notre persuasion profonde est que cela n'atteint nullement son caractère de notion première. Elle peut être obtenue par plusieurs démarches spontanées de l'intelligence et rester primitive : il suffit à cela qu'elle s'étende à tout être, et à tout mode d'être. Occasion favorable de distinguer la véritable unité métaphysique. Il en est en effet une autre : l'unité mathématique, et saint Thomas a mis trop de soin à les opposer pour qu'il ne vaille pas la peine d'y réfléchir. L'unité mathématique est le principe du nombre, c'est par elle que le nombre est possible. Mais elle se réfère seulement aux réalités aptes à être

(1) P. 69.

comptées. Or, il n'y a que les réalités matérielles qui puissent offrir une ressemblance telle qu'on ait une raison de les ordonner en séries. Les esprits, et de façon générale, les degrés de l'être, ne forment pas nombre, à cause de leur originalité.

C'est ici qu'il faudrait introduire des considérants sur le peu d'esthétique de la répétition. Bien qu'elle ait envahi les formes musicales, les figures de la danse, les thèmes décoratifs, elle n'est en somme qu'une manifestation inférieure de l'esprit ; elle est l'aboutissement presque fatal de l'art, chez une intelligence qui ne s'exprime que par et dans la matière. Or, elle procède directement de l'unité mathématique. L'on pourrait rêver d'une esthétique où ce soit l'unité métaphysique qui règne. Alors, chaque forme d'art créée aurait son charme original, et toutes les formes réunies donneraient un ensemble plein de variété. Ce serait d'un art très pur, et les exemples n'en sont pas d'ailleurs introuvables. Dès maintenant, la perfection la plus grande dans les œuvres de la Nature est réalisée, non en fonction de l'unité numérique, mais de l'unité d'indivision.

On ne peut, en fait, concevoir d'autre principe d'ordre lorsqu'il s'agit d'esprits purs. Puisqu'ils diffèrent seulement par le degré de perfection, et non point par des positions dans la quantité matérielle, ils ne peuvent être nombrés par séries.

Si l'intelligence était capable d'en contempler un ensemble donné, ils ne formeraient pas nombre, mais ils seraient désignés comme « multitude transcendantale », pour signifier qu'ils « dépassent » les séries quantitatives.

L'unité métaphysique exprime donc l'un des aspects les plus profonds de l'être : la perfection de n'être pas divisible, pour être soi-même. Dépassant immensément l'unité numérique, elle possède l'extension requise d'une donnée transcendantale.

On peut l'établir mieux que par une sèche affirmation : on ébaucherait alors une philosophie de l'unité, révélatrice de son amplitude universelle. Cette étude présente deux parties : dans la première, on passe en revue les modes de l'unité ; dans la seconde, on découvre les idées qui procèdent immédiatement de l'unité. Bien que cela nous oblige à noter, au moins par allusion, plusieurs idées avant leur moment méthodologique, il nous faut nous y appliquer, pour que cette notion apparaisse dans son rayonnement transcendantal.

Les modes de l'unité.

C'est peut-être dans le monde physique que l'unité se révèle le mieux à nous. Nous ne pourrions

percevoir la continuité d'un mouvement sans l'unité : le vol de l'oiseau qui fend l'air, l'écoulement uniforme de la rivière, la vitesse croissante d'un objet qui tombe... L'on pourrait y joindre le sens et la direction des êtres vivants, « le jet de la sève qui monte », comme s'exprime Rodin ; les lignes et figures géométriques... Tous ces « continus », mobiles ou stables, sont inconcevables sans l'unité que l'intelligence leur attribue. Il y a, d'ailleurs, une intense satisfaction spirituelle à saisir l'unité : on l'observe au contact tant des œuvres d'art que des êtres de la nature. Dans l'art, l'unité s'établit souvent par le détour d'une certaine complexité, plus ou moins perceptible malgré l'emprise de l'idée unifiante ; mais c'est dans la nature que la virtuosité de la Pensée créatrice sait nous ravir par la suggestion de l'unité parfaite (1).

Cela nous conduit insensiblement de l'unité de continuité, à laquelle convenaient les exemples précédents, à l'unité de totalité ou de perfection. Cette dernière est le caractère propre des êtres constitués soit comme individus, soit comme touts artificiels : ainsi l'esprit, le corps humain, une fleur, une symphonie, une cathédrale. Alors que les « continus » tels que l'eau courante, le vol de l'oiseau, l'épanouissement d'une courbe

(1) Les excès du panthéisme apparaissent comme une manifestation du besoin d'unité de l'esprit humain.

géométrique recevaient une unité plus ou moins factice de l'intelligence, des êtres comme le corps humain ou une œuvre musicale nous imposent leur unité de perfection, sans que nous ayons à la construire.

Une courte méditation sur ce thème entr'ouvre d'étranges profondeurs sur notre activité spirituelle. Si nous voulons nous donner la peine d'y réfléchir, nous apercevrons que l'idée d' « unité » fonctionne de multiples manières. L'on ne requiert pas la même unité d'un poème ou d'un traité de physiologie, d'un arbre aux ramures indéfiniment enchevêtrées ou d'un moteur aux organes précis et rigoureux. Partout l'unité, mais en chaque être, une unité d'un certain genre. Combien de querelles le métaphysicien n'entrevoit-il pas au cours des âges, et qui eussent été évitées — querelles scientifiques, esthétiques, voire sociales..., si l'on avait conservé au concept d'unité sa souplesse analogique.

Jusqu'ici c'est l'unité qui convient aux individus, ou aux continus pensés sous l'idée d'unité : la mer, la montagne, la forêt... On la retrouve en de plus hautes divisions du réel : celle des espèces et des genres. La tendresse que la civilisation moderne porte à l'individu nous empêchera peut-être de comprendre l'extrême importance reconnue à l'*espèce* par la pensée antique. La phrase d'Aristote est célèbre qui représente l'effort des

individus se reproduisant perpétuellement pour atteindre « quelque chose de divin et d'éternel » (1). Ce divin, c'est la forme de l'espèce, c'est-à-dire cette idée parfaite qui ne peut exister sans les individus éphémères, mais dont aucun ne réalise l'harmonie achevée. Là encore est un principe d'unité. Autant les nombres sont distincts les uns des autres lorsqu'ils s'accroissent d'une unité, autant diffèrent les espèces. Il y a tout au fond d'une telle conception l'idée que les espèces sont immuables. Sans discuter ici les raisons de rejeter le transformisme ou les manières acceptables de l'adopter, il suffit d'une indication pour en percevoir les lointaines attaches au problème de l'unité métaphysique.

L'espèce est donc une unité, mais elle entre, avec d'autres, en des unités plus vastes, les genres. L'unité générique est cependant moins parfaite que l'unité spécifique : tandis que celle-ci se réalise en des individus qui l'expriment, le genre demeure un tout, réel sans doute, mais dont l'unité doit se reconstruire par généralisation. Il n'est plus, au delà de cette unité, que l'unité analogique, c'est-à-dire une unité qui dépassera tous les genres qu'on voudra et sera satisfaite d'une ressemblance même lointaine ; ainsi l'on parlera d'*une* psychologie du Christ, des anges, de l'homme et des animaux.

(1) Cf. chap. VII, p. 178.

Cette revue rapide des modes de l'unité sera, nous l'espérons, assez suggestive pour éveiller de nombreuses résonnances dans l'esprit du lecteur. Il eut été facile d'en étaler encore les richesses et, en particulier, de compter l'unité de l'acte intellectuel, et l'unité si chère à la philosophie moderne du Sujet pensant. C'est à dessein que nous l'avons réservée pour finir. Car l'unité mise en toutes choses, selon des degrés variables, — nous en sommes désormais convaincus — peut faire naître une inquiétude. Cette unité aux modes multiples n'est-elle pas un pur reflet de l'unité psychologique ? C'est une assertion kantienne qui est à critiquer ; c'est une nuance du postulat idéaliste : elle doit être traitée en conséquence.

Empruntons à Hamelin un exposé essentiel : « Tous les phénomènes, ou, autrement dit, toutes nos représentations doivent, pour chacun de nous, appartenir à une même conscience ; car des représentations qui n'appartiendraient pas à ma conscience ne seraient pas mes représentations. C'est là ce que Kant appelle l'unité transcendentale de la conscience. Cette unité, qu'il ne faut pas confondre avec celle d'un moi empirique et concret, ne nous est pas donnée par une intuition, mais par une simple aperception. En d'autres termes, toute intuition porte sur le singulier, tandis que l'unité de l'aperception est générale comme les concepts. Car, qu'est-ce qu'un

concept ? C'est un moyen de juger, c'est-à-dire un universel, une forme de classe sous laquelle on peut subsumer un singulier. L'unité de la conscience est la plus générale des formes de cette sorte, elle est la source des concepts et ainsi c'est à elle que remonte toute unification du divers (1)... »

Qu'il y ait une unité du courant de la conscience et qu'elle provienne de l'unité même du sujet psychologique, c'est ce qu'aucun penseur ne refusera. Qu'il y ait une unité de l'acte intellectuel, et que l'intelligence ne puisse être terminée à un moment donné que par un seul acte, c'est là une doctrine purement thomiste (2). Mais que toute unité dans l'objet soit relative à une forme subjective et que cette forme soit « la source des concepts », c'est le point très discutable. Nous reconnaissons que l'intelligence contribue souvent à mettre de l'unité dans les choses : retournons à l'exemple du courant de la rivière, ou ajoutons la présomptueuse construction de l' « unité » d'une constellation dans le ciel. C'est proprement penser le divers en fonction de l'un. Remarquons toutefois qu'il n'y a point d'arbitraire dans une telle unification, qu'elle suit au contraire les nécessités qu'impose la qualité de l'objet : le vol de l'oiseau, le jet de la sève, la courbe de la mélodie. Cet

(1) O. Hamelin, *op. cit.*, p. 28.
(2) S. Thomas, *S. Theol.*, 1ª P., q. 85, a. 4.

assouplissement de l'unité aux modalités diverses de l'objet signale assez que nous n'avons pas affaire à une forme logique toute en rigidité.

Mais il y a plus : à aucun moment la forme d'unité — réserve faite des cas déjà cités — n'apparaît comme une projection du dedans sur le dehors. C'est une nécessité antérieure à la division en sujet et en objet. Elle est une condition de la pensée comme de la réalité. Elle est imposée par l'une comme par l'autre, mais diversement : l'unité convient différemment au sujet psychologique comme substance, aux êtres et aux modes d'être qu'il connaît, à l'acte même par lequel il connaît. Ce qui est donné, c'est bien plutôt la transcendance de l'*un* comme une propriété nécessaire à tout être.

Ne manquons pas une réflexion apologétique : la métaphysique que nous exposons se révèle, une fois encore, bien plus nuancée et variée que celles qu'on voudrait parfois prôner comme un perfectionnement de la pensée humaine. Au lieu d'une forme logique vide, projection inintelligible d'un sujet lui-même soumis à cette forme, c'est toute la diversité subtile des choses et des idées. Là encore une méditation soumise sera un remède efficace à l'anémie idéaliste.

Les concepts qui procèdent de l'unité.

Le concept d'unité dont certains font bon marché joue donc un rôle capital. Nous n'en avons cependant déchiffré qu'un des aspects. Il est encore à l'origine de plusieurs concepts, qui ne seront plus transcendantaux, mais interviendront dans toutes les démarches ultérieures de la pensée.

Peut-être est-il opportun d'isoler d'abord les résultats de l'abstraction, et d'en donner, pour la clarté, une table qu'on expliquera par la suite.

Dérivés de l'un :	Contraire de ces dérivés :
1. *le même ou l'identique.*	1. *l'autre* (le divers, le différent)
2. *le semblable.*	2. *le dissemblable.*
3. *l'égal.*	3. *l'inégal.*

Le sens des dérivés n'apparaît pleinement que si l'on se réfère à plusieurs divisions de l'être auxquelles nous donnerons quelque attention plus tard. C'est la substance, ou être par soi, telle l'âme ou le végétal, qui est *identique* à elle-même. L'identité, c'est l'unité de la substance. Mais la substance est qualifiée, elle a un degré d'être, une « coloration » originale. Si cette manière se retrouve en d'autres substances, elle est dite alors *semblable.* La similitude est l'unité de la qualité : c'est déjà plus incertain, et comme une unité d'emprunt. Enfin la substance matérielle

est douée de quantité : d'où, par comparaison, elle peut être *égale* à une autre.

La genèse des contraires est aisée à décrire. Par l'apposition d'une négation en chacun des cas, c'est l'*autre*, le *dissemblable*, l'*inégal* qu'on obtient. Il est à peine besoin de signaler la fréquence de ces idées dans la vie de la pensée. Nos jugements de ressemblance ou d'égalité, et leurs contraires forment une part importante de notre activité intellectuelle : les comparaisons dans les domaines de la qualité et de la quantité abondent dans notre langage. Elles sont un moyen de mettre de l'ordre dans la confusion de nos expériences. L'esprit y développe son aptitude à construire des séries, soit de perfections, soit de grandeurs. Là encore, la fonction négatrice (dans le dissemblable et l'inégal) paraît plus féconde que l'affirmation. Dans tous les cas, cette recherche procède du besoin d'unité (1).

Telle est cette métaphysique de l'unité dont on prétend seulement avoir esquissé les linéaments. Les applications seraient nombreuses : qu'il suffise de noter le rapport constant de l'unité à l'être pour prévoir que plus il y aura d'unité dans un être complexe, plus il y aura d'être, c'est-à-

(1) « Différent » ajoute une précision à « divers ». Les individus d'une même espèce sont seulement *divers*. Les individus d'une espèce sont *différents* des individus d'une autre espèce. Le premier terme implique une simple distinction des substances ; le second, une distinction des degrés de perfection dans l'être.

dire de perfection. De là, d'infinies conséquences en morale et en esthétique.

Vérité

L'étude de l'unité se référait à l'être en lui-même. Il y aurait à scruter l'idée primitive de *quelque chose* ; mais il est préférable d'en retarder l'introduction jusqu'à l'apparition de ses dérivées : essence, existence, substance.

Les propriétés transcendantales qu'on découvre ensuite ont, nous l'avons dit, le caractère d'une relation de l'être à l'esprit. La première est la relation de vérité, selon laquelle on dit que l'*être est vrai*. Il suffit d'une réflexion très simple pour s'apercevoir de cette opposition de l'être et de l'esprit : l'on voit alors que l'être connu doit être en relation avec une intelligence, et il est inconcevable qu'un être quelconque ne soit pas à tout le moins connaissable. La relation transcendantale de vérité n'est pas autre chose que cet accord primitif de l'être à l'intelligence : consonance, correspondance, conformité, rapport, affinité, adéquation du réel à l'intelligence, tels sont les plus notables des termes par lesquels saint Thomas exprime l'idée de vérité. Il importe de conserver la pureté de cette notion : c'est tout bénéfice pour la clarté ; et si d'autres considéra-

tions sont légitimes, c'est seulement par le rapport qu'elles soutiennent à la première.

L'être convient à l'intelligence : en ce sens, il est vrai. En cette acception initiale, il peut se faire que l'intelligence n'ait pas conscience de sa relation à l'être, et en conséquence qu'elle ne se rende pas compte de ce qu'est la vérité. La connaissance purement spontanée est l'une des thèses cardinales du thomisme, et il est étonnant qu'on ait si rarement songé à l'exploiter (1). Nous tenons pour accordé que tous les concepts métaphysiques sont employés spontanément par l'intelligence, et que la réflexion philosophique ne fait que détailler, préciser, mettre en ordre tout ce qui était donné dans l'activité naturelle de l'esprit. Nous l'avions insinué dès le début, mais l'étude de la vérité illustre cette théorie.

L'être est apte à satisfaire l'intelligence, il sera sa perfection, son achèvement ; il y aura toujours une convenance naturelle de l'un à l'autre. La simplicité même de cette relation pourrait nous dispenser, en métaphysique pure, de tout autre développement ; mais il est plusieurs acceptions du terme « vérité », parfois confondues avec la propriété transcendantale, et dont l'examen s'impose.

(1) Cf. *De Veritate*, q. 1, a. 5, ad 5^{um} : « *Non oportet quod quidquid intellectus intelligendo habet, intelligendo intelligat, quia non semper reflectitur supra seipsum.* »

« Il n'y a de vérité que dans le jugement », est en effet un axiome de philosophie thomiste. Mais, à le bien prendre, il n'est pas métaphysique, mais psychologique. L'intelligence, douée du pouvoir réflexif, peut *connaître la vérité* de son opération. Il faut donc, après l'appréhension d'un certain être, une réflexion sur la ressemblance idéale de l'objet qui est en elle, puis une comparaison de l'un avec l'autre. L'intelligence juge alors de la vérité de son acte (1). C'est en ce sens seulement que vaut la sentence aristotélicienne : « la vérité est seulement dans l'esprit ». Il est superflu de montrer combien plus complexe est cette notion de vérité que la relation transcendantale dont elle dérive.

Il est un autre emploi du terme « vérité », plus profond en soi, mais dont l'admission suppose une longue élaboration. On considère alors chaque être, dans son essence et à la place qu'il occupe dans l'harmonie de l'Univers. Sous ce rapport, il se rapproche plus ou moins de la perfection divine : dans cette mesure même, il est vrai. Cette relation de vérité à la Pensée de Dieu est sans doute dérivée de l'analogie de l'Art. Une œuvre

(1) *Cognoscere autem prædictam conformitatis habitudinem nihil est aliud quam judicare ita esse in re vel non esse : quod est componere et dividere, et ideo intellectus non cognoscit veritatem, nisi componendo vel dividendo per suum judicium. Quod quidem judicium si consonet rebus, erit verum, puta cum intellectus judicat rem esse quod est, vel non esse quod non est. Comm. in Periherm*, I, lec. III, n. 9.

d'art est vraie lorsqu'elle répond à la forme idéale qu'elle avait dans l'esprit de l'artiste. La *IX*e *Symphonie* avec chœurs est *vraie* dans la mesure où elle signifie en rigueur l'art beethovénien ; de même par rapport à Dieu sont *vrais*, les fleuves, les bois, les hommes, les anges...

Il fallait noter ce sens de la « vérité » au début d'une métaphysique générale. Saint Thomas dit encore que le sens est vrai, que l'intelligence est vraie, dans leur acte simple. Il reste ici une trace de la vérité de la « nature », comme dans l'acception précédente : « vrai » signifie alors « bien fait », « exact », « proportionné » — et tout cela est légitime, mais valait d'être soigneusement éliminé en la science dont nous traitons (1).

Il paraîtra peut-être étrange que nous donnions si peu de développement à la théorie de la vérité en un traité de métaphysique. Mais toute notre recherche sera-t-elle autre chose qu'une vérification de l'accord de l'intelligence à la réalité ? Une métaphysique à prétentions critiques ne fait que discerner, élément par élément, la profonde convenance de l'esprit à l'être. Au lieu d'une position artificielle de l'activité de l'intelligence, suivie d'un effort laborieux pour rejoindre le réel, n'est-il pas plus judicieux, ou mieux plus naturel,

(1) Pour l'exposé exact de toutes les nuances du terme « vérité », il faut se reporter au petit traité du Vrai, enchâssé dans le *Commentaire sur le Périherménéias*, I, leçon 3, nos 5 à 9.

d'analyser en une suite méthodique les moments divers de l'intime relation du sujet et de l'objet ? A mesure qu'on avancera dans cette délicate analyse, la conviction très saine ira croissant de cette harmonie naturelle entre l'intelligence et le réel. Si, au contraire, l'on s'était trop docilement plié à la position idéaliste du problème, ne risquerait-on pas de s'enfermer irrémédiablement dans la pure activité intellectuelle ? Ou alors, pour éviter cette mésaventure, l'on introduira subrepticement l'être objectif, au terme d'ingénieuses analyses, — où l'on a dépensé en pure perte des trésors de subtilité, puisqu'en fait il faut revenir, sans le dire, à affirmer la connaissance primitive de l'être.

Bonté : Ce qu'elle est.

La vérité impliquait toujours un rapport de l'être à l'intelligence, soit réceptrice, soit créatrice, soit simplement artistique. La bonté exprime d'abord un rapport à une faculté appétitive : l'être est bon parce que désirable. Il faut, dès le principe, exorciser une conception du bien qui en ferait une perfection formelle et absolue de l'être. Aucun moyen dans ce cas de distinguer le bien de l'être lui-même. Le bien, c'est l'attrait de l'être et ne peut être que cela. Mais immédiatement se fait pressentir un rayonnement de l'être comme

bien, qu'on ne trouvait pas à l'être comme vrai.

Car, si l'on n'a pas de tendance à l'être comme vrai sans avoir une intelligence, on peut avoir tendance à l'être comme bien sans aucune espèce de conscience. Esquissons une hiérarchie des tendances, en commençant par les plus élevées. La volonté humaine est attirée vers l'être : son caractère de puissance du bien s'établirait à partir d'analyses psychologiques ; elle s'y manifesterait même d'une capacité insatiable. Le vide immense de la volonté humaine ne peut se combler que par la possession de l'être illimité. C'est là le lieu sacré où prend origine notre liberté, jamais contrainte absolument par un bien marqué d'une limite ; c'est là encore que se définit notre destinée, par l'observation d'un appétit irrémédiable de bonheur. Seule la volonté suffirait à prouver que l'être est désirable.

Il est cependant même en l'homme d'autres tendances au bien : toutes les nuances de la sensibilité, depuis les émotions fugitives jusqu'aux passions les plus tenaces expriment un mouvement vers le bien. On arrive très tôt à une région psychologique où la tendance ne se manifeste plus directement dans la conscience : elle n'est alors connue que par un état de plaisir ou de douleur, qui signale qu'elle est ou satisfaite ou inassouvie. Plus profondément encore certaines tendances ne sont

décelées que par un phénomène sans elles inexplicable : tels les instincts. Il n'est plus que de mentionner d'autres tendances purement physiques, et qui se confondent avec la finalité du vivant ou même de l'inorganique : la fleur qui déploie sa grâce inconsciente au sommet d'une tige obéit à l'appétit du bien.

Le domaine de l'« être désirable » paraît donc immense. Il coïncide avec tout ce qui est susceptible de servir de fin à une activité ou à un accroissement quelconque. Pour épuiser la question, l'on devrait introduire les idées de puissance et de finalité. Cependant le désirable n'implique pas toujours mouvement : s'il se montre clairement dans le geste de l'enfant qui veut saisir un fruit ou dans la rotation d'un satellite entraîné dans l'orbite d'une planète, il est encore accessible dans l'être réalisé. Tout ce qui persévère dans l'être, désire d'une certaine manière son propre bien, et il n'est pas téméraire de dire que Dieu désire infiniment son Etre.

Le caractère relationnel du bien a dû suffisamment paraître dans les exemples apportés. Le fait d'être désirable soit comme une perfection à acquérir, soit comme une perfection qu'on possède, n'ajoute rien à l'être. Le bien est donc un transcendantal : convenant à tout l'être sans rien lui ajouter.

Les modes de la bonté.

Instituons quelques recherches sur les modalités du bien. Elles seront à déterminer dans l'ordre de finalité. Un concept bâtard est celui de *bien utile* : on prend le train *pour* aller dans les montagnes. Le moyen utile est souvent en soi parfaitement désagréable et n'apporte pas d'accroissement d'être. Il n'est « bien » que parce qu'il donne d'atteindre un bien. Un concept plus recevable est celui de *bien délectable* : on a plaisir à se promener en compagnie d'intimes, et chaque détour de la route, comme chaque nouvelle vision des âmes, accroît notre être d'une joie. Si raffinées que puissent être ces « délices », elles ne disent pas cependant l'excellence du bien ; elles attirent trop l'être de notre côté, et ne s'y assouplissent pas assez. L'intraduisible concept de *bien honnête* (*bonum honestum*) rétablit l'ordre : l'être est alors attirant, non pour l'utilité ni pour la jouissance, mais pour la perfection qu'il confère. Nous rentrons alors dans l'austérité métaphysique, dans le véritable plan de l'être. L'être finalise alors chaque individu selon le degré conforme à son essence.

Beauté.

Quelques esprits ont hésité à compter la beauté parmi les propriétés transcendantales de l'être. Il leur a paru excessif d'admettre comme belles les plus minimes différences du réel. C'est pourtant jusque-là que nous irons : la généralité de cette affirmation n'est pas faite pour nous effrayer, à condition d'en donner une intelligence saine.

Un rayon de lumière, un hexagone ne seront pas beaux au même titre que la *Sainte-Anne* du Louvre ou une fugue de Bach. Mais nous soutenons qu'il y a de la beauté dans les êtres de la nature ou dans les constructions géométriques comme dans les chefs-d'œuvre de l'art. L'on a récemment défendu le caractère *anesthétique* de la nature (1) : dans la conception de la relation de beauté que nous allons exposer, un tel ostracisme est inintelligible. Pour nous, il y a autant de beauté qu'il y a d'être, et même la perfection de la beauté croît comme la perfection de l'être. Ce n'est pas à dire que le beau se confonde avec lui : car il faut discerner une certaine relation originale pour avoir le droit de poser une nouvelle propriété.

La beauté implique une relation de l'être à l'esprit. Mais quelle sera-t-elle ? Certains esthé-

(1) Cf. Lalo, *Introduction à l'Esthétique*. Paris, Colin, 1925, p. 63 sq.

ticiens modernes ont eu des lueurs de la vraie solution, en inventant l' « Einfühlung », ou, selon une adaptation assez récente, l' « empathie ». C'était attirer l'attention sur le rôle de la conscience dans la perception de la beauté : mais dans la mesure où on le comprenait comme une vibration de la sensibilité, on s'engageait dans une voie dangereuse.

Certes, beaucoup d'hommes tiennent pour beaux des sentiments vifs, ou même de simples états affectifs provoqués par des souvenirs. Une tasse de lait de chèvre rappelait à Guyau la sublimité des Alpes. C'est en fait une confusion : on a pris une émotion pour un état proprement esthétique. Or, le sentiment peut bien accompagner cet état, lui donner une apparence d'intensité, lui faire subir d'étranges métamorphoses (qui expliquent bien des aberrations du goût), mais il ne lui est pas indispensable.

Le « sentiment » esthétique ne doit pas être cherché dans les facultés affectives, mais dans les facultés de connaissance. Aristote avait eu l'intuition subtile d'une « proportion » entre le sens et son objet (1). Le rapport harmonieux entre la structure naturelle du sens et l'objet perçu constitue exactement la cause de l'état esthétique.

(1) La même idée, reflétée par saint Thomas : *Sensus delectatur in rebus debite proportionatis sicut in sibi similibus, nam et sensus quœdam ratio est, et omnis virtus cognoscitiva*, Ia 2ae, q. 27, a. 1 ad 3um.

Cette conscience n'est pas nécessairement réflexive : elle ne peut l'être pour le sens. Elle est faite cependant d'appréciations spontanées qui donnent satisfaction au pouvoir de connaître sous le contact de l'objet.

Cette relation a été déjà décrite en termes excellents : la beauté « exprime un rapport aux puissances connaissantes, non pas en tant qu'elles connaissent simplement, ce qui appartient au vrai, mais selon qu'il s'éveille en elles sous le contact idéal de la contemplation, une complaisance qui tient à ce que d'une certaine manière elles s'y retrouvent (1) ». Voilà le sens esthétique purifié de toute contamination affective.

La « proportion », convenable au sens, peut se découvrir également dans l'imagination et l'intelligence. Car la formule typique : « *Pulchrum est quod visum placet* » est évidemment à traduire : « Le beau est ce qui plaît contemplé », en élargissant la valeur du terme « vision » à toute la hiérarchie des pouvoirs de connaître. Si l'on y prenait garde, cette simple considération résoudrait bien des problèmes d'esthétique. L'harmonie de l'être est perçue à l'aide de l'intelligence, de l'imagination, du sens. En fin de compte, c'est toujours l'intelligence qui juge, mais l'importance des éléments sensibles est variable. Or, lorsqu'un chef-d'œuvre littéraire, par exemple,

(1) Cf. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, t. I, p. 30.

s'adresse surtout à l'intelligence, dans cette mesure même il risque de demeurer un « classique de l'humanité ». Lorsque l'imagination et les sens sont de préférence sollicités, l'efficacité esthétique de l'œuvre peut alors varier suivant les latitudes et les époques. Il est sûr que les « sonorités » que nous fait accepter un Honegger n'auraient point paru « proportionnées » aux sens d'auditeurs de concerts hændéliens, au XVIII^e siècle. Cette remarque pourrait être appuyée de beaucoup d'exemples ; il fallait seulement en montrer ici les attaches métaphysiques. Malgré les réflexions peu obligeantes de tel esthéticien (1), c'est cependant à la Science suprême qu'il convient de demander les premières clartés sur la beauté : une riche information en histoire de l'art serait certes indispensable, mais c'est toujours l'intuition métaphysique qui d'abord mettrait de l'ordre dans la complexité des faits.

Que penser maintenant des caractères « objectifs » de la beauté que saint Thomas emprunte à la tradition néo-platonicienne, la proportion requise, la clarté, l'harmonie (2) ? Selon nous, ces caractères doivent être interprétés dans le sens général de la beauté-relation à l'esprit, avec quelques réserves.

(1) Cf. Ed. LALO, *op. cit.*, p. 22-32.

(2) *Debita proportio, claritas, consonantia.* Cf. spécialement S. THOMAS, *Comm. in Dionys. de Div. Nomin*, c. 4, l. 5.

Commençons par la clarté. Cela fait ressouvenir de la définition souvent citée : « le beau est la splendeur du vrai ». Mais justement, s'il en est la splendeur, il s'en distingue : ce n'est pas une simple clarté, objet de connaissance ; c'est une intensité de clarté apte à produire une conscience spéciale, qui est la conscience esthétique. Et lorsque nous parlions de « proportion » convenable au sens, ce n'était pas une proportion à la rigueur, mais cela impliquait une légère suractivité, pas assez forte pour causer une souffrance, mais plus vive que la perception toute nue. Cette excitation très particulière est trop connue pour qu'il faille insister. C'est elle qui faisait écrire au poète allemand :

« Buvez, ô mes yeux, l'*excès* doré du jour. » Cet « Überfluss » rejoint la « splendeur » néoplatonicienne. Le rapport à la faculté connaissante nous paraît ici évident.

Plus délicates seraient les appréciations de la « proportion requise » et de l' « harmonie ». Deux voies s'offrent à nous, symétriques à celles rencontrées dans l'analyse du vrai. L'une serait de considérer la beauté des proportions requises, où l'harmonie des parties d'un même être (ou des parties de l'univers), en fonction de leur idéal dans la Pensée divine. C'est là une explication théologique, la plus profonde à coup sûr, mais qui n'est pas accessible au métaphysicien en ses pre-

mières recherches. Comme dans l'étude du vrai, nous nous replierons sur les rapports de l'objet à l'esprit humain.

La proportion requise, ainsi que l'harmonie, sont sans doute des qualités de l'être comme objet, mais elles ne sont perçues comme belles que par référence au sujet. Si la remarque semble trop hardie, il n'est que d'aller à l'expérience. La prédilection pour un certain type de la forme humaine, le choix d'une coupe de vêtement, l'ajustement d'un ornement (jusqu'à celui d'un ruban ou d'une fleur), tout cela est soumis à une trop grande variabilité pour que la « relation » au sujet n'intervienne pas dans le discernement du beau. Lorsque l'accord se réalise aisément et universellement, c'est que le jugement esthétique est surtout intellectuel : l'identité de la raison universelle entraîne l'identité du jugement de beauté.

Conclusion.

Les grands aspects de l'être : unité, vérité, bonté, beauté ont la même extension que lui, et cependant s'en distinguent rationnellement. Les propriétés transcendantales, telles des arches immenses, marquaient la liaison de l'être à l'esprit. Cette première enquête métaphysique nous montrait que notre contact avec l'objet se fait

selon certains modes très généraux. Une réflexion sommaire nous apprendra que tout cela se trouvait déjà dans l'être et dans notre esprit avant toute analyse. Comme nous l'avions fait prévoir, il s'agit bien de prendre conscience de ce qui est donné plutôt que de construire. Disons qu'il en sera ainsi jusqu'à la fin, et la satisfaction spirituelle que procure la métaphysique thomiste bien comprise n'a pas d'autre source que cette conscience réflexive des démarches spontanées de l'esprit dans l'appréhension de l'être

Caractère idéal de l'être et des transcendantaux.

Une question un peu subtile reste et qui est de réfléchir sur le *caractère idéal* de l'être et de ses propriétés. Bien qu'en chacun des cas, le point de départ de notre réflexion ait été l'expérience et que le développement de l'analyse nous ait obligé à d'incessants recours aux réalités, il n'en est pas moins vrai que notre objectif était d'extraire des *idées*. D'où le caractère spécial de ces propriétés. Comme idées, elles abstraient de la multiplicité, du changement et spécialement du temps. Nécessaires et immuables tels apparaissent ces premiers qui sont comme l'armature spirituelle de notre pensée. Cette suppression du devenir et du temps, seulement par abstraction sans

doute, est propre à la Philosophie première L'homme qui veut voir comme Dieu, tel est l'audacieux idéal du métaphysicien. Si jamais l'homme peut se sentir surélevé par delà les phénomènes et les risques de l'existence, c'est dans la sécheresse de l'intuition métaphysique, quand le souvenir de sa propre personnalité s'évanouit, que les rumeurs terrestres s'assourdissent, et qu'il approche des réalités immatérielles dans la nudité de l'esprit...

Certaines spéculations hardies de la physique contemporaine présentent une attitude analogue (c'est sous cet aspect seulement que nous les retiendrons ici). Elles feignent de négliger la durée et la succession : « Les événements ne se produisent pas : ils sont à leur place, et nous les rencontrons en suivant notre ligne d'univers. L'acte de se produire pour un événement est une simple formalité... qui, par elle-même, n'a pas grande importance (1) ». « On peut dire que c'est la scission en temps et en espace qui apparaît comme un procédé artificiel, créant « l'illusion » de la succession et traduisant quelque relation, — fondamentale pour nous, accidentelle par rapport à la réalité — entre notre perception personnelle du monde et la ligne d'univers de notre organisme (2). » Nous disions : « l'homme

(1) EDDINGTON, d'après MEYERSON, *La déduction relativiste*, p. 100.
(2) Henri MARAIS, d'après MEYERSON, *ibid*, p. 101.

qui veut voir comme Dieu », — cela conviendrait excellemment à l'attitude paradoxale du physicien relativiste. Quel qu'en soit le bien-fondé, elle s'apparente à celle du métaphysicien thomiste. Toutefois ce dernier ne nie pas, même provisoirement, la réalité du devenir et de la succession : c'est pour lui un aspect réel des choses. S'il parvient par un effort spirituel à des idées immuables et nécessaires, il n'oublie pas l'origine de ces idées, ni leur signification. Ce sera justement la comparaison de ces concepts « éternels » — on peut bien le dire — avec le monde de l'expérience où les naissances et les anéantissements se succèdent sans trêve, qui l'obligera à dépasser cette expérience et à l'expliquer par l'existence de l'Etre transcendant.

CHAPITRE IV

LES PREMIERS PRINCIPES

Conditions générales des premiers principes.

Les analyses précédentes n'atteignaient que des concepts isolés. Mais la vie de l'esprit humain implique des liaisons entre concepts : ce sont les jugements. Or, de même qu'il y a de premiers concepts, il y a de premiers jugements. Il est facile d'en soupçonner l'importance : ces synthèses primitives commanderont toute l'activité intellectuelle. C'est pourquoi il faut les rechercher, en déterminer le nombre, la qualité et l'ordre.

Ce n'est pas un travail de logique pure, et leur examen a sa place marquée en métaphysique. Nous ne les traitons pas comme des formes vides, mais comme les instruments puissants destinés à construire tout l'édifice métaphysique.

Nous pouvons déterminer à priori quelques conditions exigibles de tout premier principe. Il faut d'abord qu'il soit un jugement construit à l'aide de notions primitives. S'il en était autrement, c'est-à-dire s'il était fait de notions dérivées, il resterait toujours la possibilité théorique de

trouver des synthèses antérieures, plus universelles. Il faut en outre que ce jugement marque un progrès de la pensée, ne soit pas une pure tautologie. C'est vrai de tout jugement, et la demande ne serait pas bien originale, si l'on ne savait que certains ont tenté d'instaurer comme premiers principes de simples apparences de jugement.

Le principe de non-contradiction.

L'idée la plus simple et la plus universelle est l'idée d'*être*. L'opération intellectuelle la plus simple qui se puisse ensuite concevoir, c'est la négation radicale de l'être : *non-être*. La première synthèse ou jugement que formera l'esprit sera une certaine comparaison de l'être et du non-être. Or, la seule position intelligible en ce cas, c'est de juger que l'être et le non-être sont incompatibles. Nous venons de retracer en bref la genèse du célèbre principe de non-contradiction : *il est impossible d'être et en même temps de ne pas être.* C'est là une formule quelconque, — nous donnerons la plus usuelle dans un instant, — mais l'essentiel est de saisir, par delà les mots, l'acte spirituel du jugement qui repousse la contradiction : « impossible d'être et de ne pas être ».

Nous avons donc découvert la première synthèse opérée par l'intelligence à l'aide des premiers

concepts. La conséquence immédiate, c'est qu'elle est à l'origine de toutes les autres. Rien de plus vaste que l'être, le non-être, et le jugement de leur exclusion mutuelle. Le principe de non-contradiction sera le régulateur, ἀρχή, de tous les principes dérivés, des plus universels jusqu'aux jugements d'expérience. C'est si vrai que la valeur des autres principes ne peut s'établir que par lui : en effet, un jugement dérivé n'aura de sens que s'il est absolument certain que « être tel » et « ne pas être tel » ne sont pas simultanément possibles, — ce qui de nouveau n'a de sens que s'il est impossible que « l'être » et « le non-être » soient donnés en même temps. Saint Thomas résume ces considérations avec sa riche brièveté : « (Ce principe) est fondé sur les idées d'être et de non-être, et tous les autres sont fondés sur lui (1). »

Il faut bien voir qu'un tel jugement ne pose aucune réalité, mais est seulement l'instrument spirituel à discerner toute vérité. Une formule d'Aristote semble encore plus dépouillée : « Il n'arrive pas d'affirmer et de nier en même temps (2). » Elle nous rejette dans la direction purement logique, mais il est clair qu'une telle formule sans contenu n'est pas utilisable, et qu'il faut bientôt revenir à l'incompatibilité de l'être et

(1) *Somm. Theol.*, $1^a\ 2^{ae}$, q. 94, a. 2.
(2) S. Thomas : *Non contingit simul affirmare et negare.*

du non-être, telle que l'exprime le principe classique.

L'énoncé d'Aristote au livre Γ de la *Métaphysique* paraît un peu compliqué : « Il est impossible d'être et de n'être pas à la fois et sous le même rapport. » Il semblait suffisant de noter l'opposition de l'être et du non-être. Kant trouve que le temps a été inutilement surajouté à ce principe. Il considère que l'expression « à la fois » (zugleich = en même temps) introduit la relativité temporelle. S'il en était ainsi, le principe perdrait évidemment de son universalité. « Si je dis qu'un homme ignorant n'est pas instruit, je dois ajouter cette condition « en même temps » ; car celui qui, à une époque, est ignorant, peut fort bien être instruit à une autre. Mais si je dis : aucun homme ignorant n'est instruit, la proposition est analytique, puisque le caractère (celui de l'ignorance) contribue dans ce cas à constituer le concept du sujet. La proposition négative découle alors immédiatement du principe de contradiction sans qu'on ait besoin d'ajouter cette condition : en même temps (zugleich) (1). »

Répondons que le temps n'est pas inclus en notre formule. Le temps est succession : or la simultanéité « *in indivisibili* » est la négation même du temps. Aussi l'addition « en même temps » s'applique-t-elle aussi bien aux réalités

(1) KANT, *Critique de la Raison Pure*, trad. cit., p. 185.

temporelles qu'à l'éternité. Le *nunc in tempore* et le *nunc æternitatis* abstraient de la succession et donc du temps. La mention de la simultanéité ne restreint donc pas l'universalité du principe, elle en précise seulement l'expression.

L'autre particule : « sous le même rapport » ne limite pas non plus le principe. Elle n'ajoute pas l'idée de relation, mais elle dit seulement avec plus de clarté que la négation devra toujours s'opposer très exactement à l'affirmation. On pourrait en donner la paraphrase suivante : « Quel que soit le rapport sous lequel on conçoive l'être (et il peut y en avoir une infinité), l'être sous ce rapport ne peut être en même temps et ne pas être.»

L'on a critiqué encore la forme négative du premier principe et son caractère de proposition modale. Il nous semble que ces deux critiques peuvent être écartées simultanément. Admis que le principe de non-contradiction ne pose aucune réalité, la force du jugement consiste à déclarer (et donc en un certain sens : affirmer) l'exclusion de l'être et du non-être, exclusion réciproque qui, rigoureusement, ne pose ni l'un ni l'autre. Il ne restait donc que la modalité de l'*impossible* pour exprimer une exclusion de ce genre. A la vérité, il n'y a pas de preuve directe d'une telle assertion, en raison du caractère primitif du jugement. Qu'on veuille seulement feindre

que la formule du principe est absolue : « il n'est pas vrai que l'être est et n'est pas », on est alors entraîné à poser une existence (l'être est), et l'on a retiré au premier principe son infinie souplesse, son universalité qui le préserve de toute application déterminée : « il est impossible d'être et de ne pas être... ». Il implique donc nécessairement une modalité.

Que si nos précautions semblaient excessives et nos analyses trop subtiles, il n'est que de réfléchir aux immenses conséquences d'une légère erreur aux origines mêmes de la pensée. L'on s'en convaincra à examiner brièvement les titres d'un autre principe dont la fortune est relativement récente dans l'histoire de la philosophie, le principe d'identité.

Le principe d'identité.

Wundt dit que « la loi d'identité a été exprimée pour la première fois sous une forme logique par Leibniz (1) ». De fait, celui-ci en a proposé un grand nombre de formules, parmi lesquelles : « Chaque chose est ce qu'elle est », « A est A, B est B » (2)... Cependant Suarez attribuait déjà à

(1) *Logik*, t. I, p. 562.

(2) *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, IV, 2, éd. Gerhardt, p. 343 sq.

Antonius Andreas la formule suivante : *Omne ens est ens*, qu'il rejette d'ailleurs comme inutile (1).

Le principe d'identité, sous la forme « A est A », *Omne ens est ens*, paraît à un grand nombre de penseurs une pure répétition (2). Aussi a-t-on cherché à en construire des formules instructives : « Tout être est quelque chose de déterminé, d'une nature déterminée qui le constitue en propre. Tout être est, et est par lui-même d'une nature déterminée qui le constitue en propre (3). » Malgré l'ingéniosité déployée, l'analyse même qu'on en donne suffit à priver le principe du premier rang qu'on lui voudrait attribuer. Dans les formules précédentes, l'être du sujet désignerait l'existence, celui du prédicat, l'essence. Et nous l'admettons volontiers, comme nous reconnaissons que la distinction entre l'essence (*res*) et l'existence (*ens*) est l'une des distinctions primitives (4). Elles ne sont pas toutefois si haut placées qu'elles ne dépendent d'autres concepts. Or l'opposition de l'essence et de l'existence ne s'obtiendra que par une genèse assez compliquée, et que nous retracerons plus loin.

D'autre part le sujet semble signifier la substance, ce qui est une restriction notable du prin-

(1) SUAREZ, *Metaph.*, Disp. III, sect. III, nº 4.
(2) Cf. SPIR, *Pensée et Réalité*, p. 126.
(3) Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le Sens commun, la Philosophie de l'Etre et les formules dogmatiques*, p. 166.
(4) Cf. *De Veritate*, q. 1, a. 1.

cipe. Car il faut que le premier principe convienne à tout mode d'être, réel ou possible, en acte ou en puissance, existence ou essence, substance ou accident, et jusqu'à l'être idéal d'une pensée. C'est ainsi que le principe de non-contradiction désigne l'être dans son amplitude illimitée, et ne fait que le comparer à son contradictoire, le non-être. On ne peut concevoir un jugement d'une plus grande simplicité, et en conséquence d'une plus grande universalité.

Une autre expression du principe d'identité est encore moins heureuse : « Tout être est un et le même. » L'étude de l'*unité* et l'allusion à son dérivé le *même* (1) en signalent assez la complexité. L'opposition de l'être et du non-être, la division, puis la négation de la division sont des opérations antérieures à l'idée de l'un et du même. La généralité restreinte de cette formule ne lui donne pas droit au premier rang.

Ce n'est pas que ces principes soient faux ou même inutiles : nous les recevons à leur place, c'est-à-dire longtemps après l'opposition primitive de l'être et du non-être. S'ils manifestent la corrélation de l'existence et de l'essence, ou l'identité de la substance avec elle-même, leur rôle n'est pas négligeable. Et nous assentirions difficilement à l'opinion qui ferait de toute forme du principe d'identité une pure tautologie. Nous avons établi

(1) Voir plus haut, chap. III, p. 81.

plus haut qu'il fallait admettre au début de toute la recherche métaphysique l'identité de l'affirmation avec elle-même. Mais cette affirmation, identique en soi, n'apparaît effectivement comme telle qu'après un mouvement réflexif de l'intelligence. Dira-t-on que cette réflexion n'apprend rien ? et, parce que le contenu de cette affirmation ne peut évidemment être modifié, dira-t-on que d'en prendre conscience ne fait pas progresser la pensée ?

Saint Thomas qui reconnaît, sans conteste possible, le premier rang au principe de non-contradiction, mentionne fréquemment « la relation d'identité ». Elle avait été déjà comptée par Aristote comme un mode de l'unité (1). Le Docteur Angélique explique toujours de la même manière que c'est là une pure relation de raison : on pense artificiellement un être comme deux ; de là, on remarque une certaine relation de cet être à lui-même, « *idem eidem idem* (2) ». Elle est nettement dérivée et suppose la non-contradiction.

C'est peut-être accorder trop d'attention à une innovation peu heureuse. Mais la critique a fait mieux voir la délicatesse de ces premières nervures de la pensée. On peut vivre sans connaître

(1) Ἡ ταυτότης ἑνότης τίς ἐστιν ... οἷον ὅταν λέγῃ αὐτὸ αὐτῷ ταὐτόν. *Métaph.*, Δ, 9, 1018ª

(2) ... *Secundum quod ratio apprehendit bis aliquod unum, statuit illud ut duo ; et sic apprehendit quamdam habitudinem ipsius ad seipsum.* S. Theol., Iª, q. 13, a. 7.

la fine structure des cellules du corps, parce que les fonctions organiques s'accomplissent d'elles-mêmes. Mais la pensée métaphysique étant éminemment réflexive, on ne poussera jamais trop loin la dissection des éléments de l'activité intellectuelle.

Le principe du tiers-exclu.

Ayant déboute le principe d'identité de ses prétentions, nous avons à découvrir s'il est d'autres jugements primitifs. L'impossibilité d'admettre simultanément l'être et le non-être entraîne une conséquence : c'est qu'il n'y a pas de troisième position, « tout être est ou n'est pas », « d'un sujet quelconque il faut que l'affirmation ou la négation soit vraie ». Cette dérivation immédiate a reçu le nom de principe du tiers-exclu. Le sens du terme est clair.

Descartes.

Armature très simple que ces deux premiers principes : ils sont antérieurs à toute autre détermination. Cette analyse aride, nous le reconnaissons, nous éloigne extrêmement de la position initiale de Descartes. Nous voudrions en cet endroit rappeler l'essentiel de cette position, et, à la lu-

mière des résultats laborieusement acquis, nous convaincre de la complexité et de l'arbitraire de cette prétendue position primitive.

Nous traduirons, pour la commodité, un texte important des *Principes de Philosophie*. « Nous douterons de tout ce que nous avons tenu auparavant pour le plus certain, même des démonstrations mathématiques, même de ces principes que jusque-là nous croyions évidents par eux-mêmes : parce que nous avons vu parfois que plusieurs se trompaient à leur propos, et admettaient comme très certain et évident ce qui à nous paraissait faux ; et surtout, parce que nous avons appris qu'il existait un Dieu qui peut tout, et par qui nous sommes créés. » Descartes poursuit que nous pouvons douter de Dieu, de l'univers, de notre propre corps, mais non pas que nous, qui pensons de telles choses, nous ne soyons rien. « Il répugne, en effet, d'admettre que ce qui pense, au moment même où il pense n'existe pas. C'est pourquoi cette connaissance : « je pense, donc je suis » est la première et la plus certaine qui se présente à quiconque philosophe avec méthode. » Après avoir défini la pensée « tout ce qui se passe en nous et dont nous avons conscience, et en tant que nous en avons conscience », Descartes déclare qu'il n'expliquera pas bien d'autres noms dont il se sert « parce qu'ils lui paraissent assez connus par eux-mêmes ». Quand, en effet, les philosophes

veulent expliquer les concepts « très simples, et qui étaient par eux-mêmes clairs, ils les rendent plus obscurs. Et quand j'ai dit que cette proposition, « je pense, donc je suis » était la première et la plus certaine qui se présente à quiconque philosophe avec méthode, je n'ai pas pour autant nié qu'avant elle il fallait savoir ce que c'est que *la pensée, l'existence, la certitude*, et de même, *qu'il ne peut se faire que ce qui pense n'existe pas*, et autres semblables ; mais, parce que ce sont de très simples notions, et qui isolées n'apportent la connaissance d'aucune réalité existante, pour cette raison je n'ai pas cru qu'il en fallût tenir compte (1). »

Et c'est dommage, parce qu'on risque d'employer au hasard ces notions très simples sur lesquelles « plusieurs se trompent ». Puisqu'on reconnaît leur antériorité, pourquoi ne pas les énumérer soigneusement, en prendre une conscience plus vive et plus précise ? Ce n'est pas que nous voulions démontrer les concepts et les principes primitifs — cette assertion irait contre tout ce qui précède — et il est bien possible que des philosophes à vouloir « expliquer » ce qui était clair l'aient rendu plus obscur. Mais il est indispensable de dissocier et de classer soigneusement toutes les données premières. Le petit nombre

(1) DESCARTES. *Principiorum philosophiæ Pars* 1ª. *De principiis cognitionis humanæ*. §§ V-X, éd. Adam-Tannery, t. VIII.

d'exemples choisis montre le manque d'unanimité en de tels domaines. N'est-il pas souverainement imprudent de laisser à l'arrière-fond de la pensée tant de vague et de chances d'erreur. La notion même de personnalité nous apparaîtra en tout cas comme très complexe. Si l'intuition expérimentale de l'existence de l'âme et de la pensée est donnée immédiatement dans la conscience, d'une manière, il est vrai, confuse, — l'idée métaphysique de la personne (c'est-à-dire un concept dûment élaboré et hiérarchisé, et le seul qui importe ici) ne peut être obtenue qu'au terme d'une longue analyse.

Ces quelques remarques n'ont nullement la prétention d'être une réfutation en règle du cartésianisme. Il était bon cependant de constater la fragilité du point de départ, et — affirmation paradoxale — le manque de critique approfondie chez l'initiateur du doute méthodique. On dit parfois que Descartes n'a pas assez douté. Ne devrait-on pas dire plutôt qu'il n'a pas assez « analysé »? Comme si la « pensée » et l' « existence » étaient des notions claires et simples ! Comme s'il ne s'y cachait pas, sous des dehors de simplicité, une complexité redoutable !

Les philosophies du « Moi ».

A la vérité, l'affirmation primordiale du Moi pensant a joui d'une étonnante fortune depuis trois siècles. Il y eut à cela des raisons de contagion philosophique, mais il ne serait pas impossible de discerner une influence d'un autre ordre. L'éveil psychologique attribuable à Maine de Biran, et la faveur accordée à l'intuition bergsonienne de la conscience ont-elles pour cause la seule recherche de la vérité ? Il est bien probable que beaucoup d'esprits, qui s'ennuieraient à suivre l'âpre sentier des déductions scolastiques, se donneront volontiers l'illusion d'assister au jaillissement de leur vie intérieure. Ce serait toutefois minimiser le problème que de le réduire à la fantaisie de quelques snobs : la difficulté est plus profonde.

L' « humanité » de saint Thomas.

L'on a reproché à saint Thomas de n'être pas humaniste, et ce n'est pas peut-être lui faire grand tort ; mais on l'a accusé en outre de n'être pas humain, et l'accusation est grave. Ceux qui font commencer la philosophie à l'intuition du moi contribuent consciemment ou non à l'humaniser, à la rendre comme plus proche, plus accessible, immédiate. Au contraire, une pensée qui

s'attache hardiment aux principes universels, et dissèque sans le moindre sursaut d'émotion les données primitives afin d'en tirer des vérités absolues et qui contraignent l'esprit en rigueur, paraît s'éloigner de ce qui intéresse l'homme, ne pas tenir compte des aspirations de son cœur, et finalement mériter le nom d'inhumaine. C'est un débat où il faut prendre nettement position si l'on veut travailler en connaissance de cause à la diffusion de la philosophie thomiste.

Le champ de vision de saint Thomas dépasse immensément la zone de l'individualisme. Si nous osions déformer un mot célèbre, nous dirions qu'il ne cherche pas à rendre « la métaphysique sensible au cœur ». Il est à la découverte d'un plus grand que l'homme, il est à la découverte de Dieu. L'Etre infini, d'abord, puis le monde créé où l'homme tient une place éminente, mais n'est cependant qu'un élément dans l'ensemble, tel est l'ordre de ses préoccupations. Pour atteindre un idéal aussi élevé, il ne suffira pas d'un simple regard sur la conscience humaine, reploiement dangereux d'ailleurs, semblable au regard de l'ange rebelle, replié sur sa propre beauté ; il faudra dépasser la région des sentiments et des aspirations, pour entrer dans le désert de l'abstraction métaphysique. Ce n'est qu'au prix d'efforts répétés, d'investigations méthodiques parfois ardues, que l'homme affirmera la nécessité de

Dieu, dans la pure et froide clarté de l'intelligible. Moins captivante qu'une enquête psychologique, où les vibrations du cœur sont comptées pour des signes du divin, cette méthode est incomparablement plus sûre. Sans se faire illusion sur la pénétration de la raison humaine, elle en utilisera rigoureusement toute la puissance, et ne doutera jamais de l'éternelle solidité de ses assises. S'il lui arrive de se considérer comme imparfaite ce sera devant la révélation surnaturelle de « secrets cachés en Dieu depuis tous les siècles ». Il est remarquable néanmoins qu'on affirmera toujours l'origine divine de la lumière intellectuelle de l'homme, et que jamais ne sera donné le conseil d' « abêtir » la raison, ce reflet du visage divin (1).

Une assimilation profonde du thomisme, franche, sans accommodement, entraînera à reconnaître la primauté de l'intelligence sur toute autre faculté. Cette passion inexorable de la raison fera garder un équilibre, que d'aucuns trouveront proche de l'insensibilité, devant les plus angoissantes énigmes, le mal, le péché, la souffrance, la mort, la damnation. Que ce soit bien la caractéristique du thomisme, cette sérénité imperturbable, nous en trouvons une contre-épreuve dans l'irritation,

(1) Saint Thomas aime cette idée de la lumière divine participée, et il la revêt fréquemment d'un même texte de psaume : « *Signasti super nos lumen vultus tui, Domine.* »

sourde ou déclarée, de tant d'esprits que la renaissance du thomisme rencontre dans la maturité de la pensée. S'ils s'émeuvent, ce n'est pas contre telle solution particulière sur le monde ou sur l'âme ; c'est contre l'emprise de la raison dominatrice qui heurte leur romantisme invétéré.

On ne peut donc espérer un succès durable du thomisme sans une notable transformation de certaines parties de la mentalité dite « moderne ». Ni curiosité déréglée, ni jeux de la pensée, ni angoisses de l'âme dont on fait une méthode, ni hypertrophie du moi même en ses aspirations mystiques ; mais l'ordre souverain de la raison, la sérénité dans la recherche, l'abandon de toute vaine curiosité, la prépondérance de Dieu, la place relative de l'homme, c'est-à-dire le redressement psychologique le plus considérable qu'on puisse concevoir.

Quant au reproche d'inhumanité, il perd son sens, pourvu qu'on ne confonde pas « humanité » et « sensiblerie ». La connaissance approfondie de l'homme, telle qu'elle se manifeste dans la seconde Partie de la *Somme Théologique*, suffirait à persuader quiconque s'astreindrait à en briser la rude écorce verbale. La structure de la Psyché humaine s'y révèle avec une précision scientifique, capable de produire à la longue une émotion de qualité très haute, et même un très pur plaisir esthétique.

De plus, la pensée thomiste n'a pas la prétention de détruire tout ce qui n'est pas elle. Elle admettra fort bien les enrichissements psychologiques que d'autres apportent, elle est d'ailleurs assez ouverte et assez souple pour le faire. Toutefois ce sera toujours en les dominant, semblable à ces géants des montagnes, qui acceptent à leur pied les collines et les vallées ornées de forêts ou couvertes de prairies, mais imposent sa signification au paysage, par l'arête de leur cîme neigeuse, tout près du ciel.

Axiomes relatifs aux transcendantaux.

Cet « interlude » n'était pas inutile vers la fin de la première partie de l'exposé métaphysique. L'analyse assez aride de l'être et de ses propriétés, puis la lutte pour le rang de premier principe pouvaient bien laisser une impression de sécheresse et d'austérité, qu'il fallait justifier.

Il reste à énumérer certains jugements et à consigner certaines définitions dont la teneur est relative aux études précédentes.

Et d'abord il demeure entendu que seuls le principe de non-contradiction, et son succédané, le principe du tiers-exclu, sont aptes à jouer le premier rôle. Leur nécessité va permettre de poser rigoureusement le problème de l'opposition

entre l'absolu de l'idée d'être et la relativité de l'être changeant et multiple.

Viennent maintenant quelques axiomes exprimant l'égale extension de l'être et de ses propriétés. Donnons en leur netteté les formules latines :

Ens et unum convertuntur
— *verum* —
— *bonum* —
— *pulchrum* —

L'être est « convertible » avec l'un, le vrai, le bon, le beau ; c'est par allusion à une particularité des propositions dont le prédicat, sous certaines lois, peut être mis à la place du sujet. Ainsi dira-t-on à volonté : « l'être est un » ou « l'un est être » L'opération n'est faisable qu'en raison de la coïncidence parfaite des idées : l'on a vu qu'une exigence des propriétés transcendantales était de convenir à tout l'être. Le retournement des équations données le montre bien.

Il est enfin des définitions classiques dont la plénitude résumera excellemment nos recherches antérieures.

Unum est indivisum in se.
Verum est adœquatio rei et intellectus.
Bonum est quod omnia appetunt.
Pulchrum est quod visum placet.

Le premier jugement exprime une négation :

« L'être est indivisé en soi ». Les trois autres une relation à l'esprit : « Le vrai est l'accord du réel à l'intelligence », « le bien est ce que tout désire », « le beau est ce qui plaît contemplé ». La symétrie de ces trois oppositions relatives éclaire définitivement sur le caractère des propriétés transcendantales.

Raison d'être et Causalité.

Le principe de non-contradiction ne permettrait pas à lui seul de construire la métaphysique ; et même, il n'est nullement « constructeur ». Si notre activité intellectuelle se bornait à exprimer des identités ou l'absence de l'identité, nous resterions à la surface des choses. Mais la tendance profonde de notre intelligence, nous l'avons déjà noté, est de rechercher en tout le principe et la cause : le développement de la métaphysique coïncide avec la réalisation de cette tendance.

Il convient de la considérer en elle-même avant d'en venir aux applications.

Elle reçoit, dans l'usage, une expression logique dans les formules du principe de raison d'être et du principe de causalité. A la vérité, de telles formules ne se trouvent pas telles qu'on les présente parfois dans les œuvres de saint Thomas. Ce n'est pas à dire qu'on ne puisse légitimement les en

déduire par une réflexion sur l' « esprit » même de sa métaphysique. L'embarras est plutôt de découvrir des expressions logiques assez souples pour être applicables à toute exigence du réel.

Pour le comprendre, voyons comment la recherche de la « raison d'être » naît spontanément de l'union de l'intelligence et de son objet. Cette intelligence, qui conçoit l'être et ses propriétés transcendantales, se heurte à l'expérience mobile et changeante. L'effort spécial pour rendre intelligible ce qui ne l'est pas parfaitement : « de l'être qui est, et d'une certaine façon n'est pas », est une recherche de la raison d'être. C'est pour faire l'objet aussi transparent que possible que l'intelligence est contrainte de dépasser le donné intuitivement perçu. Si continue que soit la recherche de la raison d'être à l'affirmation de l'identité de l'être, elle dénote cependant un pouvoir original. C'est une activité nouvelle, et en même temps primitive : toute tentative de déduction du principe de raison d'être, comme aussi tout essai de le supprimer, est inutile. Il est l'expression même de l'activité intellectuelle dans le progrès des connaissances.

Il faut donner une vue générale de ses emplois très nombreux, et dont chacun implique une modalité spéciale. Cette vue sera nécessairement confuse en cet endroit, et elle ne peut présenter quelque clarté que pour un esprit qui a déjà exploré tou le champ métaphysique. Nous ne pensons pas

toutefois manquer à la méthode en faisant pressentir la fécondité des applications. L'on en acquerra une connaissance plus approfondie, en se soumettant au détail de l'investigation, mais la vue générale qu'on va prendre laissera l'impression qu'il y a une unité foncière en toutes ces opérations de l'intelligence, en apparence si variées.

La recherche de la raison d'être se confond avec le besoin d'intelligibilité. Il peut se manifester cependant sous deux modes très différents, qui marquent deux directions originales de l'esprit. L'on peut concevoir comme raison d'être, ce qui donne à un être d'avoir telle essence déterminée. Une telle direction nous maintient dans l'ordre purement idéal, et ne conduit qu'à une analyse par concepts universels. Cette analyse rend cependant l'objet « transparent » à une intelligence contrainte d'abstraire du concret les essences immuables. Mais l'autre mode est plus important pour la métaphysique : c'est alors que la recherche de l'intelligibilité coïncide avec la recherche du principe réel : causes internes de l'être, s'il est composé, comme l'être matériel ; causes externes, si sa nature même requiert de telles causes. L'on voit qu'il y a une différence essentielle entre une analyse par concepts universels, qui rend un objet intelligible, et l'affirmation d'un principe réel ou cause.

Entre la raison d'être toute idéale qu'exprime

l'essence, et la raison d'être parfaitement réelle que dénote la cause, il y a place cependant pour d'autres modalités. En deux problèmes remarquables, nous ferons usage de la « raison d'être » sans aboutir au moins immédiatement à l'un ni à l'autre des modes précédemment décrits. Le devenir a sa raison d'être dans la *puissance*, capacité réelle au changement. Les accidents ont leur raison d'être dans la *substance*, être qui existe par soi. En chacun de ces cas, et en d'autres encore, la détermination de la raison d'être devra s'assouplir aux conditions variées de l'objet.

Il nous paraît d'une meilleure attitude métaphysique de maintenir l'esprit devant son activité vivante, plutôt que de lui donner l'impression d'aligner des théorèmes. Si l'opposition de l'être et du non-être, si l'identité de l'affirmation avec elle-même, lui révélait quelque chose de sa nature, voici une autre occasion de la saisir : les multiples modes d'application de la raison d'être et de la causalité, diversifiés selon les aspects du réel qui entrent en contact avec l'intelligence, mais profondément unifiés en tant qu'ils procèdent d'une même tendance intellectuelle. La recherche de la raison d'être qui produit une analyse des essences est, d'une certaine façon, « une détermination du principe d'identité (1) ». Elle tend à rendre intelli-

(1) Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 172.

gible et clair ce qui était donné d'abord comme confus. Mais plus pénétrante, avons-nous dit, la recherche de la raison d'être qui scrute les origines des choses. Nous employons ce mot d' « origines » à condition qu'on l'entende en un sens très souple. Nous dirions volontiers : « explication réelle ». N'est-ce pas expliquer par du réel que d'expliquer le devenir par la puissance, les accidents par la substance, l'être contingent par l'être nécessaire, la multiplicité et la finitude par un Etre unique et infini, la substance physique par les quatre causes aristotéliciennes, l'évolution des êtres par une Fin ultime, l'ordre et les degrés de perfection par un Etre intelligent et infiniment parfait ?...

Cette sèche et incomplète énumération n'a d'autre but que d'éveiller les esprits sur ce sujet capital de la recherche de la raison d'être. Il est si profondément caractéristique de la vie de l'esprit qu'on s'étonne des efforts répétés de tant de philosophes, soit empiristes, soit idéalistes, pour minimiser raison d'être et causalité, et borner notre champ de vision au décor des phénomènes extérieurs ou aux nuances changeantes du devenir psychologique. Là encore, nous croyons plus judicieux de nous confier à la spontanéité de notre intelligence dans l'analyse du réel, de pénétrer dans le réseau compliqué des distinctions métaphysiques, et de prendre par là une confiance croissante en la valeur de notre intelligence, plutôt que

de nous frapper d'impuissance par les subtilités d'une critique stérile.

Ce que ces pages renferment d'inachevé, effet inévitable d'un aperçu très rapide, ira en se précisant, à mesure qu'on progressera dans l'étude des divers problèmes métaphysiques.

CHAPITRE V

LA PUISSANCE ET L'ACTE

L'être et le devenir.

Tenter d'orienter les esprits vers la pure intuition de l'idée d'être peut paraître illégitime. N'y a-t-il pas contradiction même à prétendre retrouver les données primitives alors qu'on s'en éloigne par artifice ? L'expérience ne présente-t-elle pas une réalité sans cesse changeante ?

Il est tout à fait étranger à notre intention de nier le devenir. Mais il fallait s'en éloigner provisoirement pour isoler des principes d'une parfaite universalité : cela ne faisait pas s'évanouir les données expérimentales, mais nous renseignait sur leurs modes les plus généraux, tels que notre esprit les abstrait.

Il a semblé, dans l'antiquité, qu'il y avait une effective contradiction entre l'être immuable et l'expérience mouvante. Mais cette opposition violente ne se rencontre que si l'on pose le problème en des termes excessifs. L'on se donne un être absolument réalisé, et un devenir perpétuel, et l'on déclare qu'ils sont incompatibles.

Il ne faudrait pas cependant se prosterner devant l'idole qu'on vient de sculpter. Ce que nous avons discerné d'immuable, de simple, de nécessaire, c'est seulement l'*idée* de l'être. Jamais nous n'avons pensé que cela convînt à l'un quelconque des éléments de notre expérience. A la vérité, il faut attribuer à chaque élément un certain mode d'être. Une « nuance » d'être, si fugitive qu'on la prenne, est à un moment donné *de l'être* ; mais seulement sous cet aspect fugitif qu'on lui voit.

Il a été de mode d'opposer la rigidité et l'immutabilité de la philosophie rationnelle au devenir indéfiniment mobile du réel. Cela permettait, entre autres conclusions, de refuser à l'intelligence le droit de saisir une telle mobilité : cette faculté ne pouvant se mêler de connaître le mouvement, sans le déformer, le découper, et pour finir l'immobiliser, ce qui est, à vrai dire, le supprimer. Si prestigieuses que soient les descriptions d'un Bergson, elles veulent perpétuellement ignorer les données spirituelles que nous avons reconnues comme armature à la pensée métaphysique.

Il y a toujours quelque candeur à réfuter Bergson. En un certain sens, il est irréfutable. Il se met, en effet, délibérément, hors l'intelligence : le désir insatiable, mais chimérique, croyons-nous, d'une réalité qu'on atteindrait en son « ingénuité » peut bien faire médire de l'intelligence humaine. Qui ne voudrait « coïncider » avec la substance

même des choses, saisir non seulement les plus minimes nuances mais pénétrer ce tréfonds du réel qu'on pressent derrière les apparences ? La tentative bergsonienne, par ses excès même, est une erreur instructive. La doctrine thomiste de la connaissance est plus renoncée. Si nous négligeons certaines interprétations naïves de la possession de la « quiddité » des réalités sensibles par l'intelligence, — sans toutefois donner notre adhésion à d'autres travestissements de cette doctrine, plus brillants mais aussi peu solides, et qui conduisent saint Thomas aux frontières du nominalisme — nous devons reconnaître que les ambitions de ce penseur sont sur ce point très modestes Sans admettre une relativité des qualités sensibles, dont il n'avait pas idée, ce contact tout frais et immédiat des choses lui semble peu révélateur Nous ne connaissons directement que les accidents extérieurs, apparences instables, et dès l'affirmation de la substance nous ne sommes plus dans le domaine de l'intuition. Ensuite notre curiosité n'a plus pour s'apaiser qu'un jeu compliqué de concepts négatifs. La renonciation ne peut guère être plus parfaite.

Mais ce à quoi l'on ne renonce jamais, c'est aux premières données de l'intelligence. L'analyse réflexive en éprouve et en établit la solidité. Plutôt que de les abandonner sous prétexte que leur efficacité est limitée par l'impénétrabilité de la

matière, il faut les utiliser du mieux qu'on peut. Et s'il est des modes du réel que l'intelligence ne peut résoudre en une parfaite clarté, elle s'en approchera du moins aussi près que possible. au lieu de céder la place à une faculté fantastique d'intuition. Faisons remarquer que nous suivons dans cette « approche » du devenir une méthode identique à celle usitée précédemment. Notre idéal de connaissance n'est pas l'absolue clarté, mais toute la clarté possible, aussi lorsque les conditions mêmes de notre connaissance nous forceront à poser une conclusion présentant quelque obscurité, nous devrons nous y résigner, sans rien violenter ni dans le réel ni dans l'intelligence. Les constructions transparentes de l'idéalisme, et les intuitions par « sympathie » de l'empirisme bergsonien, exercent peut-être une plus grande séduction. Mais c'est une véritable « séduction », au sens strict, puisqu'elles détournent de cette voie droite, entre deux abîmes, où nous maintient notre position modérée.

L'on voit comment nous échappons au reproche d'immobilisme, sans faire fi de l'intelligence. L'effort de spéculation d'Aristote dans le problème du devenir a consisté à le rendre aussi intelligible que possible. Le sens de la mobilité n'a pas manqué à ce génial observateur. Ce n'est d'ailleurs pas une découverte récente, comme on feint parfois de le croire. La philosophie grecque en était

pénétrée. « Le monde où, après Héraclite et Anaxagore, nous conduisent Platon et Aristote, est un monde changeant de qualités et d'idées détachées de tout support réel. C'est une suite d'apparences et de fantômes parmi lesquels rien de solide ne demeure, une fantasmagorie, un miroitement d'apparences mobiles où la pensée se perd. Une seule réalité demeure, la loi qui les entraîne et les maintient, loi du destin pour les apparences inexplicables, loi d'Aphrodite ou d'Adrasteia (1), loi de l'intelligence et de l'ordre pour les apparences harmonieusement alternantes. C'est là une vue profondément pessimiste de la nature. La doctrine du monde sensible est pénétrée depuis Anaximandre de ce pessimisme douloureux. Le sentiment que la philosophie grecque traduit avec le plus de force est celui de l'instabilité des choses, de ce qu'elles renferment toutes d'éphémère et de fugitif (2). » Ce jugement, qu'il faudrait sans doute nuancer et compléter, fait bien connaître, au moins, l'importance pour les Anciens du problème du changement. L'opposition de l'être et du devenir, c'est-à-dire, tout au fond, des lois nécessaires de l'esprit et de la mobilité des choses, a exercé la subtilité de maint penseur. Pour nous,

(1) L' « Inévitable ».

(2) A. Rivaud. *Le problème du devenir et la notion de la nature, dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste.* Paris, Alcan, 1906, p. 457.

nous irons droit à la solution, tout ensemble candide et géniale, d'Aristote.

Analyse d'un devenir.

Admis qu'il n'est pas question de tenter l'impossible fusion de l'esprit et des réalités changeantes, la recherche doit se faire dans le sens d'un effort d'intelligibilité. Voici une fleur qui s'épanouit au sommet d'une tige. Elle existe, mais elle n'a pas toujours existé à ce point idéal de floraison que je détermine en ce moment. Ce degré d'épanouissement au moment antérieur n'existait pas. Désignons symboliquement les deux moments par fl_1 et fl_2. Le second stade de floraison (fl_2) ne s'est pas juxtaposé au premier. Je *comprends* qu'il est en continuité parfaite avec lui. Mais ce qui excite mon intérêt intellectuel, c'est l'apparition de ce qu'il y a de proprement *nouveau* dans l'être, au moment de fl_2. Il ne me vient pas l'idée que ce soit là une pure nouveauté, ajoutée artistement par quelque bon génie : l'origine de la nouveauté — pour les yeux, accroissement de la corolle colorée ; pour la science, multiplication des cellules végétales — est à chercher dans la plante elle-même. Est-ce un reploiement, une condensation de matière, un « emboîtement », qui ont précédé l'état actuel ? Tous les états antérieurs,

quels qu'ils soient, sont à un moment donné de l'actuel, et ne contiennent pas effectivement l'état fl_2. Il fallait bien cependant qu'il y eût auparavant dans la fleur comme une souplesse, une capacité à devenir fl_2. Cette capacité n'est pas pure possibilité : car le possible n'a pas de titre sérieux à l'être. Cette capacité doit être une réalité d'un certain genre. Elle n'est pas quelque chose d'actuel, de parfaitement déterminé, d'accessible à l'intuition, et cependant elle est réelle. Supprimez dans la fleur à l'état fl_1 la capacité, l'aptitude réelle à devenir fl_2, et le mouvement de floraison s'arrête. L'on pourrait encore remonter plus haut, feindre que la fleur se meut à rebours sur la route du temps, retourner au bourgeon, à la tige, puis à la graine. A chaque stade, il faudrait, pour la clarté, concevoir que le plus ancien possède la capacité réelle de devenir le suivant, capacité extrêmement précise, orientée dans un seul sens que justement le dernier stade révèlera.

La puissance.

Cette analyse nous a menés à la découverte de la Puissance : *un état du réel qui n'est pas actuel.* Manifestons en sa simplicité la courbe du raisonnement qu'on vient d'employer, Il apparaît du nouveau dans l'être : il faut en trouver la raison.

Ce n'est pas un pur néant, ce n'est pas un simple possible. Cela ne peut être rien d'autre qu'une aptitude, une capacité, une *puissance.*

A la vérité, cette notion est enveloppée d'une certaine obscurité : il s'agit d'un état du réel, inféré en raison de cette exigence de l'esprit qui veut comprendre le devenir. Elle n'est donc pas saisie d'intuition, elle n'est pas représentée. Un préjugé critique pourrait faire qu'on s'insurge contre une telle idée. Plutôt que de lui donner un sens réel, Hamelin préfèrera risquer une interprétation tendancieuse : « ... Aristote en analysant aussi profondément qu'il l'a fait le problème du changement... pourrait bien avoir travaillé au profit de l'idéalisme. Cette idée de puissance, de chose incertaine et ambiguë, risque fort de ne pouvoir exister que dans l'esprit (1). » C'est énerver la théorie aristotélicienne et cela parce qu'on ne veut pas admettre qu'il puisse exister des réalités *obscures* pour l'intelligence humaine. L'on y est contraint cependant si l'on veut satisfaire à plein notre tendance à savoir. En effet, cette théorie implique trois éléments intellectuels dont il faut prendre conscience : 1° le donné actuel, c'est-à-dire suivant la terminologie usuelle : l'*acte* ; 2° la recherche de la raison d'être de cet acte ; 3° la puissance inférée.

(1) O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, p. 309.

ST. ALOYSIUS COLLEGE LIBRARY

Raison d'être et devenir.

L'élément le plus original est ici le second. L'occasion s'offre de l'isoler et d'en éprouver la signification. Nous faisions pressentir en commençant ce travail deux usages de la notion de *principe* : l'un idéal, l'autre réel (1). Voici une première application de la notion de principe, comme exigence de réalité. Lorsqu'on demande une théorie acceptable du changement, tout au fond, c'est la raison d'être qui est cherchée, la raison du devenir, qui n'est pas immédiatement une réalité actuelle, mais d'abord un réel en puissance. Il est sûr que l'emploi du principe de raison d'être n'est pas poussé jusqu'aux dernières limites, car il resterait à se demander la raison du passage de la puissance à l'acte, dont on voit tout de suite que ce ne peut être qu'un autre acte, de l'être déterminé et actuel. Remontant alors de degré en degré, d'acte à puissance et de puissance à acte, l'ultime revendication de l'intelligence serait un Acte absolument premier. Mais de telles considérations sont prématurées : le principe de raison d'être n'exerce son effort que sur l'immédiat, à savoir la naissance d'un être ou d'une qualité d'être. Alors se passe un événement spirituel bien remarquable. C'est la

(1) Cf. chap. I^er^, p. 13.

première fois que nous le constatons, mais on le retrouvera si souvent et en de si importantes circonstances, qu'il est indispensable de s'y arrêter un peu.

Le principe de raison d'être s'appuie (si l'on peut ainsi parler) d'une part sur un donné intuitivement perçu : l'actuel ; mais il plonge d'autre part dans un au-delà de l'expérience, pour permettre d'affirmer la nécessité de la puissance. Voilà donc une réalité inaccessible à l'intuition et dont cependant l'existence s'impose rigoureusement, une réalité suffisant à expliquer l'apparition d'une nouvelle actualité d'être. Renoncer à l'emploi inconditionné du principe de raison d'être, c'est mutiler arbitrairement l'intelligence : un regard sincère sur sa tendance spontanée oblige à en accepter toutes les exigences. Mais ce principe, qui est le levier apte à soulever tout l'édifice métaphysique, ne nous fera pas cependant voir les réalités qu'il pose au delà de l'intuition. De là, une certaine insatisfaction, mais qui tient aux limites de notre intelligence. Il faut savoir rester devant ce vide de représentation, bien comprendre ce qu'on affirme, et en préciser exactement la teneur. C'est ainsi qu'à toute donnée actuelle, il faudra supposer seulement une puissance antérieure justement proportionnée à cet acte. « La puissance n'est connue que par l'acte » : cet axiome, s'il est approfondi, évite de téméraires imaginations.

A chaque fois qu'un changement amène à la surface de l'être une nouvelle actualité, c'est qu'il y avait une puissance à changer, *précisément de cette manière-là*. Aucune fantaisie dans le devenir. S'il faut supposer une puissance radicale de changement, telle qu'elle permette le commencement de nouveaux êtres, — ainsi que la génération des vivants le postule — cela n'empêche pas que tous les devenirs accidentels doivent s'exécuter suivant des chemins exactement tracés : « n'importe quel être ne vient pas de n'importe quoi ». Cet autre axiome dénie toute possibilité d'anarchie dans le Cosmos : son apparente simplicité impose une loi d'identité aux changements les plus variés. Il est des intermédiaires obligés, dans la matière comme dans l'esprit lui-même, sur lesquels se moulent les plus sinueuses courbes du progrès de l'être.

Application universelle de la puissance.

Si notre dessein n'était pas une métaphysique générale, nous aurions à analyser les différentes modalités de la puissance. L'on verrait alors qu'elle est comme un instrument de précision pour pénétrer toutes les espèces du changement : le mouvement d'un mobile dans l'espace, l'accroissement quantitatif, les variations qualitatives, la naissance et la destruction des individus. La vie

psychologique de la connaissance sensible à l'activité intellectuelle, de l'évolution des passions aux décisions volontaires, est un champ fertile pour le développement des variétés de la puissance. Il n'est pas jusqu'à la logique elle-même, jusqu'à la construction même du jugement, qui n'en reçoive sa lumière.

Nous ne pouvons que renvoyer aux traités spéciaux ; et l'on ne peut nous demander de décrire toute la logique, la psychologie et la cosmologie, d'autant plus que la clarté métaphysique de la déduction n'en serait pas essentiellement accrue. Qu'il suffise de suggérer au moins la fécondité de la notion de puissance, en deux cas remarquables : le parallèle souvent institué entre l'intelligence, capacité illimitée aux formes intelligibles, et la matière première, aptitude à recevoir toutes les formes physiques. Intelligence et matière première, souplesse spirituelle et souplesse physique : tels sont les vastes horizons ouverts par la doctrine de la puissance.

Puissance active et puissance passive.

L'on a déjà indiqué que la puissance était corrélative à l'acte, bien plus qu'elle dépendait d'un acte. Mais il n'y a pas qu'une manière d'être en puissance : si une réalité présente une capacité

à recevoir, à être transformée, telle la fleur qui s'épanouit, c'est qu'il y avait en elle ou en dehors d'elle un principe d'activité capable de la transformer. Et dans le cas, ce n'est pas à l'acte, de soi achevé et immuable, qu'il faut attribuer la nouveauté, mais à une puissance *active*. Ce sera la chaleur solaire au dehors, ou la force contenue dans l' « âme » végétale qui seront causes du devenir. Ici se place une subtile distinction, à laquelle Aristote semble beaucoup tenir, et destinée à protéger la théorie contre les arguties sophistiques. Mettre en la plante une puissance passive à se transformer, et une puissance active de transformer, ce raisonnement rend un son de contradiction. Sans doute si c'était sous le même rapport, les deux puissances de sens contraire s'annuleraient : mais l'on n'affirme pas une telle inconséquence. Les deux puissances ont leur rôle, opposé. C'est le même être qui transforme et se trouve transformé, mais il s'agit de deux modalités distinctes qui se conjuguent dans l'intime de la plante. Cette féconde distinction rendra raison de l'action immanente dans l'esprit humain : mise à part l'excitation sensorielle reçue du dehors, tout s'accomplit à l'intérieur. C'est l'esprit qui est perfectionné par les actes psychologiques : il passe de la puissance à l'acte ; mais c'est aussi l'esprit qui perfectionne, sous un autre rapport ; car ce sont ses puissances actives, telle

la lumière intellectuelle ou la volonté, qui sont les sources de l'énergie intérieure.

Si attrayante que serait une minutieuse enquête sur les modalités de la puissance, surtout dans l'esprit humain, il ne faut pas dévier de la pure ligne métaphysique. Or le progrès de la pensée nous mène à la considération de l'acte.

L'acte.

L'acte n'est pas définissable. La réalité de la puissance a été posée en fonction d'une détermination nouvelle dans l'expérience. Et maintenant faisant retour de la puissance à la détermination qui l'a révélée, nous donnons à cette dernière le nom d'acte.

C'est une idée primitive absolument simple. On ne peut la comprendre que par référence à la puissance. Ainsi ces deux termes n'ont pas de sens isolément : ils forment une opposition relative. Il y a l'acte de telle puissance, ou la puissance à tel acte. Toute coupe, pratiquée dans le devenir soit d'un mobile qui se déplace, soit d'un esprit qui s'enrichit de pensées neuves, offre cette perpétuelle corrélation de l'acte et de la puissance.

Cependant, cet accouplement qui suffit à expliquer un moment quelconque de l'histoire des choses n'a pas sa raison en lui-même, au regard de la

pensée métaphysique. Il y a quelque chose de choquant à reculer indéfiniment d'un acte à une puissance et d'une puissance à un acte. La curiosité des « premiers » est l'essentiel dans notre recherche. Qui est premier, l'acte ou la puissance ? Le déterminé ou l'indéterminé ? L'actuel ou la promesse d'être ?

Priorité de l'acte sur la puissance.

Il est une priorité, aisée à établir, celle de l'ordre de connaissance. L'esprit va de l'acte à la puissance : les développements précédents dispensent d'insister. Mais est-ce toujours l'acte qui est premier ?

Force nous est d'introduire ici deux relations nouvelles, afin d'épuiser la série des cas possibles : l'acte et la puissance, conçus en fonction d'un être individuel, et en fonction de son évolution dans le temps. S'il est question d'un être transitoire, c'est-à-dire qui eut un commencement, il est nécessaire d'admettre qu'il fut en puissance avant d'être en acte. La puissance est alors antérieure à l'acte ; elle le sera encore à chacun des moments du devenir : la capacité d'un être à changer étant antérieure à ce changement. Le bourgeon précède la rose, comme l'adolescence la virilité, comme l'incertitude la décision.

Mais les exemples même nous avertissent que nous sommes descendus dans la multiplicité des êtres et dans la durée concrète. C'est un point de vue relatif aux êtres finis, ou mieux à chacun d'eux pris isolément. Or, il nous faut replacer les notions d'acte et de puissance sous le faisceau de la lumière métaphysique. Considérés en eux-mêmes, ces deux concepts, qui se partagent tout le réel mobile, ont leurs exigences. La puissance est de l'inachevé, de l'incomplet, ce n'est pas de l'être sans restriction. Elle est, comme nous l'avons dit, une promesse d'être, sans plus.

Aucune puissance, où qu'elle se trouve, ne sera concevable sans un acte antérieur : c'est vrai de la puissance passive qui doit être la puissance de quelque chose, d'un être déterminé, et donc d'un être *en acte* ; c'est vrai de la puissance active, dont l'énergie procède aussi d'un être actuel.

Hypothèse de la non-antériorité de l'acte.

Il n'y a pas d'autre preuve à cette antériorité absolue de l'acte par rapport à la puissance que la supposition impensable du contraire. Mettre, à l'origine des choses, de l'indéterminé, de l'inactuel, supposer un chaos qui, sans l'intervention d'un acte préexistant, deviendrait un cosmos merveilleusement actuel, c'est anéantir du même

coup l'intelligence. Aucune raison d'être, c'est-à-dire aucun principe réel et efficace, n'apparaît alors qui puisse remuer cette masse informe. Ajouter que l'indéterminé pur est inconcevable, et que, s'il y a quelque détermination, c'est cela qui est premier, antérieur, et cela c'est de l'actuel.

Que d'obscures cosmogonies de l'antiquité aient effrayé les imaginations par la conception d'un chaos primordial qui, on ne ne sait pourquoi, se met à s'organiser suivant des rythmes complexes, l'état de civilisation pouvait l'expliquer. Mais que cette vision amoindrie du monde ait pu redevenir familière, au temps même où les progrès des sciences et des arts sont si remarquables, cela témoigne d'une étrange déchéance métaphysique.

L'*Evolution Créatrice*, prestigieux roman cosmologique, a été l'expression la plus raffinée de cette attitude spirituelle. Redisons que ce n'est pas au détail de la théorie qu'il faut attendre M. Bergson. Ce qui nous sépare, c'est une appréciation radicalement opposée à la nôtre de la valeur de l'intelligence. Mais la fidélité à nos conceptions fondamentales sur la nature de cette intelligence, fidélité récompensée par l'édification progressive d'une métaphysique critique, nous oblige à reviser les descriptions qu'il donne de la genèse des choses. Ce serait un autre travail que de montrer comment cette intelligence qu'on veut pousser « hors de chez elle », rentre subtilement mais victorieuse-

ment à chaque fois qu'on croit s'en être libéré. Le spectacle d'une évolution, aussi souple qu'elle sera, ne pourra jamais nous contraindre à abdiquer les seules prérogatives certaines que nous possédons, à savoir : les nécessités premières de l'intelligence.

Quelles que soient les connaissances qu'on réussisse à arracher au mystère de la Préhistoire, quelles que soient les hypothèses qu'on accepte sur le devenir de l'univers et les transformations des espèces végétales et animales, rien ne peut nous « délivrer » de la nécessité intellectuelle. Qu'on entende bien que le métaphysicien ne fait pas fi des sciences expérimentales ou historiques. Mais nous avons ici un cas bien remarquable du rapport de l'exigence métaphysique et des données de la Science. Il est un minimum de « nécessités intellectuelles » qui demeure malgré les vicissitudes des connaissances scientifiques. L'analyse des rapports de l'acte et de la puissance conduit aux mêmes conclusions, à quelque période de la civilisation humaine qu'on se trouve.

La puissance ne peut être conçue comme antérieure à l'acte. L'imagination de séries d'êtres vivants qui évolueraient vers un état croissant de perfection n'est d'aucun secours. Si des progrès se réalisent, c'est-à-dire, par exemple, qu'une espèce s'améliore, il ne peut y avoir là rien d'irrationnel. On peut dire que « tout nous fait supposer

que le végétal et l'animal descendent d'un ancêtre commun qui réunissait, à l'état naissant, les tendances de l'un et de l'autre (1) ». Mais qu'est-ce que l'état naissant ? N'est-ce pas une belle et imprécise suggestion de l'état de puissance ? Puissance passive, sans doute, mais aussi puissance active, mise en réserve et comme concentrée dans les profondeurs de l'ancêtre problématique. Puissance active et qui exige un acte antérieur à elle au moins par nature, c'est-à-dire de l'être, du déterminé, du réel actuel.

L'Elan vital.

Admettre une nouveauté imprévisible, en sous-entendant qu'elle n'est pas seulement une surprise pour l'homme qui ne voit que les apparences des êtres et ne pénètre pas leurs essences, mais encore une nouveauté en tous les sens du mot, ce n'est pas donner une solution philosophique. On peut feindre d'expliquer l'épanouissement de la vie par un élan créateur : « cette réalité est sans doute créatrice, c'est-à-dire productrice d'effet où elle se dilate et se dépasse elle-même (2). » Mais cette idée est rebelle, — et l'on en convient — à l'analyse.

(1) *Evolution Créatrice*, p. 123.
(2) *Ibid.*, p. 56.

Une réalité qui « déborde l'intelligence » ne peut être reçue par la pensée métaphysique. Il peut s'en trouver qui dépasse l'expérience ou soit inaccessible à l'intuition intellectuelle ; il n'en est jamais qui soit absolument étrangère à l'intelligence.

Tentons de résoudre l'élan vital en termes intelligibles. On a refusé le mécanisme, qui est une certaine manière de concevoir l'ordre des causes efficientes ou productrices ; on a refusé également, quoique en y mettant des nuances, le finalisme, ou ordre des causes finales, et l'on substitue une réalité, toujours en voie de se dépasser elle-même. Nous en viendrons à découvrir (1) ces deux ordres de causes. En chacune des deux directions, l'esprit aboutira à une cause première, soit comme productrice d'énergie, soit comme force d'orientation. L'on s'apercevra qu'en fait c'est la priorité de l'*acte* qu'on défendra : un acte qui donne l'impulsion au devenir, un acte qui est une force d'attraction pour ce même devenir. Ni le plus minime devenir n'est explicable sans une source suprême de l'énergie ; ni la direction prise par ce devenir n'est compréhensible sans un idéal suprême qui l'oriente. Le progrès de la recherche fera fondre en un seul Etre ces deux modalités : ce sera un Acte premier, mais sans mélange de devenir, et donc un *Acte pur*.

(1) Cf. chap. x et xi.

La décision ne sera prise qu'au terme de la métaphysique : alors la multiplicité des êtres, leur devenir, leurs influences réciproques, trouveront leur ultime raison d'être en un Acte immuable et transcendant. Mais le moment méthodologique n'est pas encore venu : il suffisait d'indiquer l'importance capitale de cette question, en apparence d'une subtilité fastidieuse, de la priorité de l'acte sur la puissance.

Il reste que l'élan vital, cette étrange « réalité » est impénétrable à l'esprit. Ni efficience en arrière, ni finalité en avant, ni à le bien prendre virtualité immanente. Car une force intérieure qui se déploierait sur la route du temps serait encore un *acte* d'un certain genre, un *être* doué d'une puissance active d'une extrême complication. Mais alors cette force n'échapperait plus à l'intelligence. Il resterait à décider si un acte premier peut être immanent au devenir, ou s'il est transcendant. Il nous faudrait alors critiquer une variété du panthéisme : mais ce ne serait plus, sans doute, le bergsonisme authentique.

C'est au problème du devenir que naissent les grandes voies de la métaphysique : la doctrine de l'acte et de la puissance aura une influence sur toutes les questions ultérieures, qu'elle soit d'ailleurs explicite ou sous-entendue.

De la puissance au possible.

Maintenant que tout le réel d'expérience nous paraît relever soit de la puissance, soit de l'acte, de telle sorte que nous avons conscience d'avoir isolé deux notions primitives, l'esprit va-t-il s'arrêter dans cette voie de l'analyse inexorable des concepts et chercher plutôt à progresser dans la direction de l'univers concret.

Pas encore, car il va découvrir une complexité dans une idée donnée comme primitive, et qui n'est autre que l'idée de puissance. Il reste à gravir quelques pentes abruptes ; mais arrivés au sommet, nous aurons une vision d'une singulière ampleur. C'est alors que nous nous acheminerons vers une explication de l'Univers. La réalité de la puissance ne peut être posée sans l'intervention d'une notion plus vaste, celle de *possible*. Sans l'idée d'une chose qui peut être, — idée irréductible cette fois — la puissance n'est pas même concevable.

L'idée de possibilité met dans les choses une souplesse que la simplicité de l'idée d'être ne faisait pas prévoir. Il serait plus exact de dire que l'idée de possible ne peut jaillir dans l'esprit que justement après observation de cette souplesse de la réalité. Si la fleur apparaît sur sa tige, c'est qu'elle peut être. Mais c'est déjà une possibilité

très spéciale, — nous l'avons vu. Le concept de possible est plus vaste : il mène à penser que non seulement cette fleur est possible, mais que d'autres de même espèce sont possibles, et aussi celles des autres espèces, et même des fleurs d'espèces tout à fait inconnues.

Esquisse d'un enchaînement des idées de possible, impossible, contingent, nécessaire.

Nous reviendrons sur cette activité de l'intelligence. Contentons-nous ici d'une esquisse. L'emploi de l'idée de possible n'est pas illimité : certaines choses apparaissent comme irréalisables ou comme inconcevables. D'où une négation radicale, et la position de l'idée d'*impossible* : ce qui ne peut pas être.

Mais, d'autre part, ce qui peut être n'a pas l'être absolument, il peut donc aussi ne pas être. Il est concevable qu'il ne soit pas, et de fait, quelquefois, il n'est pas. D'où l'idée de *contingent*. Une réflexion sur l'idée de contingence pour en délimiter l'amplitude fait voir qu'elle ne peut s'étendre à tout : il n'y a pas que du contingent. Une fleur qui peut être ou ne pas être, qui est donc à la fois possible et contingente — l'on remarquera la parenté des deux idées —, n'est pas contingente sous tous les rapports. Elle appartient

à une certaine espèce ; elle possède, plus profondément, les propriétés du végétal. Or, cela sera vrai à chaque fois qu'elle sera réalisée. Et cela reste vrai même si elle n'est pas ou n'est plus. On peut exprimer cette vérité de la manière suivante : si cette fleur existe ou si seulement elle est concevable, elle aura les propriétés de son espèce et celles du végétal. Cela au moins, dans la fleur, ne peut pas ne pas être. Idée nouvelle, et capitale : celle de *nécessité*. De même, tel triangle peut être donné ou non : mais s'il est donné, il aura trois côtés, cela ne peut pas ne pas être, cela est *nécessaire*.

Ce jeu d'abstractions a pu paraître ardu. Mais nous voulions rapprocher ici quatre notions dont les conséquences métaphysiques sont immenses. Possible, Impossible, Contingent, Nécessaire. Il était bon d'en éprouver la corrélation, au sommet de la pensée. Si l'on y prend garde, la seule idée de possible les sous-tend : le reste n'est qu'une combinaison de négations. Le rôle de l'activité négatrice de l'intelligence est plus apparent dans la langue latine :

Posse esse (Possible).
Non posse esse (Impossible).
Posse non esse (Contingent).
Non posse non esse (Nécessaire)

Nous allons en reprendre l'analyse avec plus de

détails. Car il nous semble qu'on passe trop aisément parfois sur ces distinctions primordiales.

La nécessité est une acquisition précieuse entre toutes : c'est le fondement de toute pensée définitive. C'est d'elle que vient la solidité de toutes nos déductions : nécessité logique d'abord, cette idée n'est-elle pas enclose dans la formule même du principe de non-contradiction ? Nécessité réelle ensuite : c'est l'antériorité absolue du nécessaire sur le contingent qui nous mènera sur l'un des chemins qui conduit à Dieu.

Cette dernière considération nous invite à éprouver très sérieusement la valeur de ces grandes distinctions.

CHAPITRE VI

LE POSSIBLE ET L'IMPOSSIBLE
LE NÉCESSAIRE ET LE CONTINGENT

La souplesse de l'idée de possible.

Le possible est un beau thème à rêverie pour le métaphysicien. L'expérience l'a d'abord invité à conclure de l'arrivée à l'être d'une fleur à la possibilité de cette fleur. (La floraison est symbolique de tout changement et fixe l'imagination sans la disperser en une malsaine variété d'exemples.)

Elle était possible. De là l'esprit prend essor. D'autres fleurs aussi sont possibles, dans les limites des espèces répertoriées : une multitude foisonnante et qui répète avec plus ou moins d'intensité et d'éclat le *leitmotiv* floral. Mais peut-être est-il d'autres espèces, jamais réalisées, d'une structure inimaginable ? Peut-être sont-elles conçues par un Esprit infiniment fécond...

« Peut-être », ce petit mot ouvre des perspectives sans fond. Du monde floral à tout le règne des végétaux, aux animaux, et qui sait ? aux esprits,

ce sont des séries toujours nouvelles que l'intelligence, en une activité de caractère esthétique, se plaît à concevoir. Nulle limite à cette songerie que la contradiction qui affirmerait et nierait simultanément la même chose d'un même être. Nul fondement objectif aussi, hâtons-nous de le dire. Nos procédés pour élaborer ces fantaisies métaphysiques sont facilement dénombrés : combinaison de perfections expérimentées, négation de certains défauts, conception d'un passage à la limite par degrés conjoints de séries d'êtres dont quelque hiérarchie nous est connue. Il n'y aura, par la suite, qu'un seul moyen de poser les possibles : l'affirmation d'une Intelligence infinie dont on ne peut arbitrairement arrêter la capacité d'agir à la création d'un Monde fini, si beau fût-il. Dieu sera le fondement objectif des possibles, mais sans qu'il nous soit permis de dire de quels possibles il est question. Cette méditation sur la fécondité divine peut bien nous pénétrer de respect, mais, il faut le déclarer fermement, elle ne renferme aucun contenu précis. En tout cas, elle ne peut être développée avec sécurité qu'une fois déterminée la nature de Dieu. Les spéculations, du XVII^e^ siècle en particulier, sur les relations des essences à l'intelligence ou à la volonté de Dieu sont à vrai dire de l'ordre théologique.

Le possible, comme non contradictoire.

Aussi, revenant au modeste domaine de l'expérience, poursuivons-y certaines modalités du possible, aptes à nous faire progresser solidement.

Même dans l'Univers tel qu'il est constitué il y a place pour des possibilités, et à l'infini. Entendons bien qu'il ne s'agit pas de la *puissance*, ou plutôt qu'il ne s'agit pas exclusivement d'elle : la puissance, étant un possible réel, est donc un possible par excellence. Mais il est des possibles, concevables à l'intérieur même de l'univers réalisé, qui n'arriveront jamais à l'être. Il est possible que j'aille habiter dans l'hémisphère austral. Cela paraîtra peu probable, mais c'est possible. Du moins à première vue. Cela n'implique pas contradiction. Et si l'exemple d'un être réputé libre semble trop restreint, disons qu'il est possible qu'une plante exotique s'acclimate dans nos pays.

Cette simple affirmation est capable de soulever de sérieuses difficultés. On prétextera que toutes les forces physiques sont données, avec leur efficacité précise. Aucun jeu pour le possible, si ce n'est dans une imagination fantasque aimant à envoyer les Européens aux antipodes et les plantes exotiques dans nos jardins.

Une telle objection n'a pas saisi ce qu'on entendait par possible. Nous n'ôtons nullement aux

causes leur efficacité, mais nous considérons que, même sans probabilité, tel événement reste possible. Car le ressort du possible, c'est la non-contradiction. Il suffit que l'événement supposé ne renferme pas une contradiction secrète pour qu'il soit déclaré possible.

On devine que de là au probable et à son calcul il n'y a qu'un pas : mais la probabilité est réservée aux mathématiques et à l'ordre physique. Une métaphysique qui s'intègrerait du probable se détruirait immédiatement : l'absolu ne peut certes s'appuyer sur la probabilité, même si elle est très forte. Nous rejetons donc cette insinuation bergsonienne, à propos d'une preuve de la survivance de l'âme, problème qu'il faut faire « descendre des hauteurs où la métaphysique traditionnelle l'a placé, en le transportant dans le champ de l'expérience ». L'on nous dit que cette méthode empirique « ne vise d'abord qu'à la probabilité ; mais comme elle opère sur un terrain où la probabilité peut croître sans fin, elle nous amène peu à peu à un état qui équivaut pratiquement à la certitude (1) ». Selon nous, cette certitude n'est en métaphysique de nul usage. Si en certains domaines nous nous y trouvions amenés, nous penserions seulement que nous avons cessé de travailler en métaphysiciens.

(1) H. Bergson, *L'énergie spirituelle*, p. 63.

Le possible par nature ou contingent.

Et d'ailleurs ce possible, qui n'implique pas contradiction, n'est pas d'un grand intérêt philosophique. Le possible, digne de considération, c'est celui qui est déjà réalisé effectivement, mais qui par nature n'est pas nécessaire. Rappelons le vieil exemple aristotélicien du Socrate assis. Il est vrai actuellement que Socrate est assis, mais cela n'est pas vrai nécessairement : la preuve est que Socrate était d'abord levé et marchait. Plus profondément : Socrate existe, il est donc possible qu'il existe, mais existe-t-il nécessairement? En fait, du possible nous venons de passer au problème de la contingence.

Il s'agit de déterminer si ce philosophe qui existe peut aussi ne pas exister. Question qui n'est pas oiseuse, car la réponse va décider irrémédiablement de l'avenir de la métaphysique. Si l'exemple choisi semble lointain, pensons à notre propre existence. Poser le problème à l'intérieur même de l'esprit ne peut que donner plus d'attrait à la recherche.

Si les affirmations de l'intelligence revêtent un caractère d'absolu, ou, comme disait Spinoza, d'éternité, la conscience de notre existence ne nous révèle rien de tel : je sais par expérience, et les plus actives plongées de mémoire ne me feront pas chan-

ger d'avis, que j'ai commencé dans le temps. Au delà de la zone obscure des souvenirs de la première enfance il n'y a rien. Ma curiosité se heurte à ce commencement. Je puis raisonner par analogie, me comparer aux autres êtres humains qui arrivent à l'être, mais ma conscience ne m'apprend rien des causes qui m'ont précédé. Cet épanouissement psychologique, cette pensée, ces désirs ont pu ne pas exister.

La perpétuité même de l'âme dans l'avenir n'abolit pas cette infirmité originelle : un être qui, à un certain moment, n'existe pas, peut essentiellement ne pas être. Il est possible, c'est-à-dire d'abord qu'il n'est pas contradictoire. Ensuite, il est, mais il reste, en un sens profond, un être possible. Il peut exister, donc il n'existe pas nécessairement.

Le contingent se comprend, en effet, par opposition au nécessaire. Comme nous le savons, le nécessaire signifie : « ce qui ne peut pas ne pas être ». Mais cela dénie tout commencement dans le temps, pour le moins. Si mon esprit existait nécessairement, il devrait m'apparaître comme éternel. Car ce qui à un certain moment n'existe pas, n'est pas nécessaire. Il conserve toujours et même lorsqu'il existe, cette radicale faiblesse de pouvoir exister ou non.

Il importe, avant d'entrer plus avant dans la méditation du contingent et du nécessaire, de bien distinguer le sens reconnu à ces termes de celui préconisé par d'autres philosophies.

La contingence selon Boutroux.

Prenons comme type la pensée exposée par Emile Boutroux dans sa célèbre thèse *De la contingence des lois de la Nature.* Il n'entre pas dans nos desseins d'en faire un minutieux commentaire, bien que l'effort en valût la peine ; nous voulons simplement en caractériser, sans trop la déformer, la tendance générale. Contingence signifie surtout pour ce penseur, spontanéité, et tout au fond, liberté.

« Parce qu'il y a, pour les êtres de tous les degrés, un idéal à poursuivre, il doit exister, en tous, un degré de spontanéité, une puissance de changement proportionnée à la nature et à la valeur de cet idéal. Mais la spontanéité des êtres inférieurs, aveugle et incapable de tendances médiates, subit, bien plus encore que celle de l'homme, la réaction suivant des changements mêmes qu'elle engendre ; et elle se détermine, se limite, s'absorbe dans les choses, à un point dont l'habitude humaine ne donne qu'une faible idée. L'instinct des animaux, la vie, les forces physiques et mécaniques sont, en quelque sorte, des habitudes qui ont pénétré de plus en plus profondément dans la spontanéité de l'être. Par là ces habitudes sont devenues presque insurmontables. Elles apparaissent, vues du dehors, comme des lois nécessaires. Toutefois cette fatalité n'est pas de l'essence de l'être ; elle lui est acci-

dentelle. C'est pourquoi l'intervention des spontanéités supérieures, ou, sans doute, l'influence directe de l'idéal, peut tirer de leur torpeur les créatures les plus imparfaites et exciter leur puissance d'action (1). »

C'est surtout un besoin d'échapper au déterminisme qu'on prête aux lois physiques qui inspire cette philosophie. « La métaphysique pourrait, sur le terrain préparé par la doctrine de la contingence, établir une doctrine de la liberté. Selon cette doctrine, les principes suprêmes des choses seraient encore des lois, mais des lois morales et esthétiques, expressions plus ou moins immédiates de la perfection divine, préexistant aux phénomènes et supposant des agents doués de spontanéité... Quant aux lois de la nature, elles n'auraient pas une existence absolue ; elles exprimeraient simplement une phase donnée, une étape et comme un degré moral et esthétique des choses. Elles seraient l'image, artificiellement obtenue et fixée, d'un modèle vivant et mobile par essence (2). »

Mais la réalité est spontanéité, et dans le mouvement qui emporte les êtres vers le meilleur, les lois nécessaires vont disparaître : « A tous les degrés la spontanéité peut se rapprocher de son idéal, et perfectionner sa nature. Elle trouve, dans l'attachement à cet idéal lui-même, un surcroît d'énergie

(1) E. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, p. 167.
(2) *Ibid.*, p. 169.

qui lui permet de rassembler les éléments disséminés par l'habitude passive et de les organiser en vue d'une conquête nouvelle. A mesure que les êtres cessent de vivre uniquement pour eux-mêmes et que devient plus spontanée et plus complète la subordination de l'être inférieur au supérieur, l'adaptation interne des conditions au conditionné, de la matière à la forme : à mesure aussi diminue dans le monde, l'uniformité, l'homogénéité, l'égalité, c'est-à-dire l'empire de la fatalité physique. Le triomphe complet du bien et du beau ferait disparaître les lois de la nature proprement dites et les remplacerait par le libre essor des volontés vers la perfection, par la libre hiérarchie des âmes (1). »

Vision grandiose et optimiste, mais qui introduit dans l'univers, sous prétexte de contingence, une mobilité et une souplesse qui finalement le déroberont aux prises de l'intelligence. Sans nous attarder à montrer ce qu'il y a de gratuit dans une telle conception des choses, affrontons-lui la notion de contingence que nous croyons véritable. Nous exposerons en même temps les idées relatives à la nécessité, car l'opposition de ces notions le demande.

Il y a d'ailleurs en la doctrine relatée un renversement étrange des valeurs. C'est clairement une liberté d'essence spirituelle qu'on veut mettre au cœur de l'univers. La nécessité est une limite infé-

(1) *Ibid.*, p. 170.

rieure, et comme une tare à la fois de l'esprit logique et de la nature physique. La liberté que l'on conçoit à l'autre extrémité est une sorte d'appel vers plus de beauté et de perfection. Ce n'est pas ce que nous entendons par liberté : car le propre du libre, c'est justement de n'être point attiré fatalement par un idéal même situé à l'infini. D'autre part la spontanéité telle qu'elle est présentée est aussi une force, un élan vital, et donc une perfection. En faire l'équivalent de la contingence est surprenant : selon nous, la contingence est une infirmité, c'est une insuffisance, qu'on la prenne, au sens physique, d'une rencontre fortuite de causes, ou, au sens métaphysique, d'une possibilité radicale de ne pas être. Selon nous encore la spontanéité n'est rien d'autre que le mouvement qui sort de l'intime du vivant dans l'amplitude fermée de son espèce.

Ainsi nous obtenons la gradation suivante : contingence, spontanéité, liberté. Liberté suppose spontanéité, et spontanéité suppose contingence, mais la réciproque n'est pas vraie. Un être peut être contingent sans spontanéité, doué de spontanéité sans être libre.

Identifier des valeurs aussi tranchées, c'est, on l'avouera, causer une regrettable confusion.

De plus, nous ne pouvons décider à priori s'il est dans l'univers une contingence telle que les êtres attirés par l'Idéal infini qui est Dieu soient toujours

aptes à de nouveaux progrès. Si séduisante, si « spirituelle » que soit une semblable doctrine, elle ne peut être admise sans preuve.

Le nécessaire.

La nécessité ne nous paraît pas seulement une contrainte logique, ou même une retombée de l'élan spontané des êtres dans l'inertie de la matière. Elle est sans doute primitivement ce qui limite la pensée. Les premiers principes sont nécessaires, les données premières de la métaphysique sont nécessaires également. Elles ne peuvent pas ne pas être ce qu'elles sont. Des affirmations absolues forment la structure de notre intelligence : celle-ci ne peut s'en libérer sans se détruire, et les avatars d'une intuition qui se voudrait supra-intellectuelle montrent assez que les arêtes de la pensée s'imposent inévitablement.

La nécessité n'est pas seulement contrainte pour l'esprit. Ce serait là un moyen fort insuffisant pour fonder nos déductions : la métaphysique serait une sorte de mathématique aux théorèmes bien enchaînés, mais à travers les mailles de ce filet s'échapperait l'eau fluide du réel. Le nécessaire nous apparaît au milieu même des choses. C'est d'abord sous le mode un peu compliqué d'une relation entre divers éléments de la réalité. Pour traverser la mer

il faut en prendre les moyens. Sans doute, les manières de passer l'eau sont-elles plus variées qu'au temps d'Aristote, mais les possibilités sont en nombre fini. Lorsqu'il y a plusieurs moyens de réaliser un idéal, la nécessité porte sur le nombre fini des moyens en dehors desquels il est inaccessible. Il sera nécessaire de franchir la mer, soit par l'antique chemin des eaux, soit par la voie des airs, soit par un ouvrage d'art creusé sous la mer.

Une nécessité déjà plus intime aux êtres est celle qui affecte le développement des vivants ou l'activité des esprits. La plante *doit* se nourrir pour vivre, l'intelligence *doit* avoir un objet pour penser. Il est clair que la plante peut se dessécher et mourir, que la conscience peut s'endormir dans un déroulement d'images et de sensations obscures. Mais si l'on veut de la vie ou de la pensée, il faudra soit un principe nutritif, soit une idée.

Cette relation est appelée « nécessité hypothétique », ou mieux « nécessité conditionnée ». L'origine expérimentale en est évidente. Dénombrer les conditionnements nécessaires est une tâche ardue. La méthode de différence, avec expérience « cruciale », est indispensable quand il s'agit des êtres de la nature. « On ne pense pas sans tête » est une expression peut-être légèrement paradoxale de la nécessité hypothétique. Pour que la nécessité soit établie, il faut que, l'antécédent supprimé, le conséquent soit impossible : sans tête, pas de

pensée ; donc il faut nécessairement une tête pour penser. Ainsi c'est par le détour de l'impossible qu'on peut déceler en rigueur le nécessaire.

Peu importe d'ailleurs, en métaphysique, que telle liaison soit ou non nécessaire : c'est affaire aux sciences particulières de trier les expériences.

Le mode de nécessité vraiment intéressant serait celui qui n'impliquerait aucune condition, nécessité qui tiendrait à la constitution même des êtres. Elle s'exprimerait ainsi : « Cet être ne peut pas ne pas être ce qu'il est en lui-même. » Mais où trouver une telle nécessité ?

Ce ne sera pas plus dans le monde extérieur que dans la conscience individuelle, où nous avons éprouvé un perpétuel changement. S'il est trop clair que les êtres qui composent l'univers se poussent les uns les autres vers l'anéantissement, il est non moins évident que notre propre personnalité ne nous apparaît pas comme éternelle. Réalité « évanouissante », entre un passé limité et un avenir obscur. Quelle que soit notre destinée, le fait d'avoir commencé est, nous l'avons déjà dit, une infériorité. De notre commencement dans le temps, il n'y a pas de démonstration, comme c'est le cas pour beaucoup d'intuitions primitives : cependant cette limite « en arrière » est une certitude inamissible. Un panthéiste peut feindre d'être une conscience fragmentaire du Tout, un aspect phénoménal de l'Esprit absolu ; peut-être faudra-t-il

une analyse scrupuleuse du donné pour établir notre individualité réelle. Il est toutefois un fait primitif dont il faut rendre compte : mon expérience est limitée dans le passé, cette mélodie a commencé par une note initiale dont la sonorité précise s'est abolie, mais dont je ne puis pas ne pas admettre l'existence.

Les rêveries panthéistiques rejoignent les théories de transmigration, en faveur dans certaines parties de l'humanité. Sentant obscurément l'opposition réalisée en nous par la valeur absolue, le caractère de nécessité de notre pensée, avec l'expérience de notre vie fugitive, certains ont préféré imaginer, dans la nuit des siècles, une série sans fin d'existences que nous aurions déjà vécues nous-mêmes : une enveloppe plus ou moins étrange aurait été animée par ce principe que nous avons conscience d'être. Thème tantôt puéril et tantôt effrayant, mais toujours illusoire.

L'on voit que nous posons le problème de la contingence sur le terrain même de l'existence, du fond même de l'être, et non d'un changement phénoménal quelconque. Entre la question de mon existence et celle de la suite de mes pensées d'aujourd'hui, il est une différence remarquable. Mes pensées, comme actes successifs, sont des changements qui n'atteignent pas l'existence de ma personne : elles eussent été tout autres en d'autres circonstances, et je n'aurais pas cessé d'être moi-

même. Ainsi le rosier de plein vent eût poussé différemment ses roses, s'il eût étalé ses rameaux contre un mur, mais il n'eût pas cessé d'être le même.

La contingence physique.

Il est, en effet, un mode de la contingence, qu'on pourrait bien appeler « physique », s'il ne convenait également aux vicissitudes intérieures des esprits, et qui n'affecte que le devenir phénoménal.

Une telle contingence peut n'être qu'un point de vue sur les choses ; elle peut être aussi fondée objectivement. Elle implique une comparaison entre ce qu'on regarde comme nécessaire et ce qui se produit dans la réalité.

Est-il nécessaire, selon l'anecdote aristotélicienne, que l'homme qui a mangé des mets salés soit tué par des brigands ? Le sel lui donne soif. La soif le pousse à sortir pour puiser de l'eau. A la source, il rencontre des brigands qui le tuent. Aucun rapport logique entre la salaison et l'assassinat, et cependant la suite des événements est bien enchaînée. Où sera donc la contingence en ce conte qu'on aimerait situer dans l'Orient fataliste ? A l'analyse de chaque relation causale, l'on n'en voit aucune. Le sel cause la soif : la soif fait sortir l'homme pour puiser de l'eau ; sa présence à la source l'expose à la causalité des brigands.

Contingence ne signifie pas fantaisie, caprice. Et d'ailleurs quel est le sens profond de caprice et de fantaisie ? Veut-on dire qu'un caractère excentrique, que la légèreté dont les hommes proclament si généreusement qu'elle est féminine, soient des événements sans raison d'être ? Non. Si la légèreté ou l'excentricité nous paraissent douées d'une malsaine spontanéité, c'est que nous les comparons à un idéal d'ordre et de méthode. Les actes, déviés de la normale, ne nous paraissent pas sans raison. Ils sont seulement inattendus, ils ne sont pas conformes soit à la morale, soit aux conventions sociales. Et néanmoins tout leur être est rigoureusement causé.

Nous voyons poindre une explication de la contingence pour le cas de l'homme assassiné. Ni la soif, ni la sortie de la maison, ni la nature de cet homme, ni sans doute encore celle des brigands n'impliquent nécessairement l'idée de l'assassinat. L'*accident*, c'est justement la rencontre de l'homme qui peut mourir de mort violente, et de brigands bien capables de la donner.

La langue usuelle a gardé cette analyse philosophique, en désignant comme *accidents* tous les événements que la nature des êtres en présence ne faisait pas prévoir. C'est une première approximation de la contingence. Si le fait divers allégué paraît un peu prosaïque, il n'est que de chercher des exemples plus relevés. Mais, disons-le, l'acquis

métaphysique ne sera pas considérable. Que deux êtres humains, qui s'ignoraient totalement, découvrent soudain, au hasard d'une rencontre, qu'ils se conviennent l'un l'autre, et s'unissent pour la vie, voilà un beau sujet de s'émerveiller ; mais la contingence n'est que dans une certaine idée qu'on se faisait des deux êtres avant leur rencontre, idée où l'on ne voyait aucune probabilité de leur union future.

L'on pourrait multiplier — mais non épuiser — les modes de telles rencontres. Qu'une fleur fleurisse dans un parterre à côté d'une autre fleur, pure coïncidence temporelle et spatiale. Qu'un philosophe ait de la fantaisie dans l'esprit, coïncidence en un sujet. Que le philosophe non seulement cultive la sagesse, mais prenne part au gouvernement de la cité, coïncidence dans la cause. Et qu'enfin, voulant réformer les mœurs suivant la raison, il ne réussisse qu'à se faire expulser de la république — conséquence imprévue, simple coïncidence dans l'effet.

Il y aurait une infinité de telles combinaisons à imaginer, ou mieux, à observer. N'est-ce pas l'un des grands charmes de la vie que la variété inépuisable des « circonstances », des événements inattendus, des alliances originales de qualités dans les caractères? Peu d'éléments, et des combinaisons illimitées. Sept notes de la gamme, et voici Bach, Beethoven et Wagner.

L'on ne percevrait cependant pas l'originalité s'il n'y avait une conscience du stable, de l'ordinaire, de ce qui doit être, de ce qui est toujours. Nous nous acheminons ainsi vers une idée philosophique extrêmement importante. L'*accident* n'est constaté qu'en fonction du *nécessaire*. Aucune notion de la contingence dans les choses, si nous n'admettions implicitement la nécessité des natures. Notre concept du hasard serait sans fondement si l'adhésion à un ordre dans le réel, antérieur logiquement à cette « réussite » ou cet « insuccès » qui nous étonnent l'une comme l'autre, ne commandait notre interprétation de l'univers.

La contingence métaphysique et la nécessité.

Et cependant nous avons seulement décrit, — par allusions — la contingence physique. Si attrayante ou effrayante soit-elle, elle ne fait pas faire de progrès définitif à la pensée métaphysique. Nous lui avons accordé notre attention pour l'unique raison qu'on la confond souvent avec la contingence véritable, celle qui n'affecte pas seulement le décor et l'apparence, mais qui pénètre au cœur même des réalités. Au moment où nous aurons découvert dans les êtres de notre expérience — et il va sans dire que notre esprit est l'un d'eux — une contingence telle qu'elle les rend aptes tout autant à être qu'à

ne pas être, nous aurons atteint une vérité capitale. Cette fragilité et cette instabilité de tous les êtres d'expérience contraindront la pensée à chercher ailleurs l'être qui soit véritablement être, celui qui ne peut pas ne pas être, en fait, l'être nécessaire. Faute de quoi le réel, y compris l'esprit pour autant qu'il enfermerait en lui-même cette caducité, serait foncièrement inintelligible. L'on resterait insatisfait devant cette inconsistance de l'univers. La possibilité radicale de tout n'est pas réellement pensable.

Mais comment établir le possible, et où trouver du nécessaire ? Il nous paraît qu'il vaudrait mieux s'enquérir d'abord du nécessaire, cette intensité de l'être, *vehementia essendi*, selon la curieuse expression d'Avicenne, nuance affective qui marque l'impuissance de l'intelligence à désigner autrement que par des équivalences une notion primitive.

Le nécessaire dans la pensée.

Le nécessaire s'est déjà montré à nous dans la formule des principes premiers : il est des affirmations de l'esprit qui ne peuvent pas ne pas être ce qu'elles sont. Et que faisons-nous dans toute notre enquête métaphysique sinon discerner et critiquer les véritables concepts ou jugements nécessaires ?

Tel est le point de départ absolument ferme et la condition de tout développement ultérieur qui voudra être rigoureux. Sans doute, la philosophie antique, toute à l'émotion virginale de découvrir l'univers, était-elle moins que la nôtre soucieuse de nécessité et de rigueur. La pensée avait plus d'élan et s'enchantait aisément d'un beau système du monde, même si des métaphores fragiles en étaient l'armature principale. Mais l'écroulement de tant de somptueuses constructions a instruit l'esprit qu'il fallait estimer moins l'esthétique des formes spéculatives que la rigueur des déductions. Ainsi, peu à peu, la tendance critique s'est-elle affinée jusqu'à préférer un petit nombre d'affirmations enchaînées aux visions les plus prestigieuses. De là, cette exigence du nécessaire dans la pensée métaphysique, toujours croissante, et, chez certains, donnant une impression de sécheresse.

Le nécessaire en mathématique.

Ce n'est point toutefois en cet ordre seul que la nécessité se fait connaître. Je puis déjà la déceler en des figures à la représentation desquelles l'espace est requis. Si je conçois un triangle, figure à trois angles, il aura nécessairement trois côtés. Le rapport des trois côtés aux trois angles est nécessaire, quelle que soit d'ailleurs l'ouverture des

angles, et, partant, la longueur des côtés. Ce nécessaire authentique va se répercuter en une longue suite de théorèmes. La géométrie et toutes les sciences exactes vont manifester, au second rang après la métaphysique, la capacité spirituelle, prérogative vraiment humaine, de posséder du nécessaire.

Le necessaire dans les êtres physiques

« Ce qui ne peut pas ne pas être. » Mais les réalités physiques sont demeurées en dehors de notre champ de vision. C'est pourtant elles qu'on voudrait atteindre : car l'introduction de l'espace et du nombre dans les jugements mathématiques ne nous a donné aucune réalité comme nécessaire. *S'il est un triangle,* il aura trois côtés. Et les énoncés les plus complexes ne germeront pas la moindre réalité physique. La rigueur des rapports restera une pure satisfaction de l'intelligence. Aucun triangle concret n'est donné, ni aucune des plus fécondes spéculations sur les nombres et les figures.

Mais y a-t-il du nécessaire dans les réalités physiques ? Le spectacle de leur perpétuel renouvellement découragerait plutôt le chercheur. Non seulement il est une infinité de rencontres bizarres, imprévues — thèmes à méditations surtout ironiques et désabusées — mais les individus eux-

mêmes disparaissent totalement, remplacés par d'autres, et l'esprit ne sait où se prendre dans cet univers sans solidité.

C'est pourtant dans cette matière mobile et fluente qu'il faudra que le nécessaire se laisse appréhender. Dans le cas d'un échec, renaîtrait sous une forme raffinée l'antique opposition du mobile et de l'immuable. Mais l'immuable serait tout entier dans la pensée et le mobile dans les choses : d'une part, la rigueur logique et mathématique ; d'autre part, « une fluidité de nuances fuyantes ». Cette manière de voir serait tout au fond assez proche d'un idéalisme tel que celui de M. Brunschvicg : « La thèse idéaliste ne signifie rien autre chose, sinon que la science moderne ne se place pas dans l'être absolu, identique avec lui-même, mais qu'elle se meut dans la pensée, à travers des négations et des éliminations qui, seules, lui permettent une approximation croissante de la réalité. » Tout se ramène en fin de compte à « l'analyse réductrice qui mesure et limite la portée de chaque proposition (1) ».

Nous n'ignorons pas les difficultés qui surgissent lorsqu'on veut déterminer avec quelque certitude les caractères permanents d'une espèce végétale ou animale, par exemple. Sans aller jusqu'aux excès d'un évolutionnisme radical, d'ailleurs hypothétique, il faut convenir que, non

(1) L. Brunschvicg. *L'idéalisme contemporain*, p. 4.

seulement les espèces et les variétés sont mal aisément discernables, mais que parfois encore les frontières entre les règnes sont indécises.

Nous ajouterons plus tard, à l'examen du problème de la substance, que la difficulté d'assigner des individualités véritables s'ajoute et d'ailleurs correspond à celle de déterminer les espèces et les genres. Nous comptons cependant n'étonner personne en disant que les solutions particulières, en ces problèmes, n'importent pas absolument au métaphysicien. S'il fallait attendre que toutes les énigmes du monde vivant fussent résolues pour édifier une saine métaphysique, le plus sage serait d'y renoncer.

Que dans l'inventaire de l'inorganique, l'esprit doive s'arrêter à la conception d'un nombre limité de corps simples, ou que la théorie électronique de la matière soit non pas seulement une « image commode », mais la vérité toute pure, cela ne nous inquiète nullement, au point où nous nous sommes placés.

Notre raisonnement prendra la forme suivante : « S'il y a des corps simples, s'il y a des architectures d'électrons, s'il y a des végétaux, s'il y a des animaux, si les espèces sont stables, si une espèce devient une autre espèce, — en tous ces cas, et à tout moment, et quels que soient les caractères attribués à ces états de la réalité, ces caractères sont déterminés et précis. » Il y a de l'identique,

quelque chose d'accessible à la pensée. Sans cette affirmation, toute recherche sur les choses est illusoire et se détruit en se posant.

Ce que nous entrevoyons de nécessaire, c'est l'identité des caractères ou propriétés d'une réalité, quel que soit le fragment d'expérience qu'on désigne par ce terme. La nécessité des propriétés convient aux éléments d'Empédocle, aux atomes de la chimie moderne et aux données encore innommées qui les remplaceront dans l'avenir. Dans la lignée supposée des singes et des anthropoïdes jusqu'au philosophe de 1926, chaque individu possèderait ses propriétés permanentes. Il faudrait seulement justifier, par la suite, en fonction du principe de raison d'être, une si miraculeuse évolution. Mais, pour l'instant, notre intérêt se porte uniquement sur le fait qu'aucune réalité n'est effectivement concevable sans la nécessité de ses caractères.

Il importe peu que les physiciens et les autres savants tiennent leur description pour une hypothèse. Cette attitude, imposée par la défaveur périodique qui atteint les théories des sciences, nous est très sympathique. Elle doit leur interdire de conclure au delà des expériences. Mais du point de vue de la métaphysique générale, le résultat est le même.

L'identité de l'affirmation avec elle-même, que nous mettions au principe de notre recherche (1),

(1) Chap. 1er, p. 23.

nous interdit de concevoir une réalité, si fugitive qu'on la donne, qui n'aurait pas de déterminations stables. Les classifications peuvent changer, la nécessité d'avoir telle nature spécifique demeure toujours. Toute autre supposition n'est qu'une pseudo-idée, et même, si le terme d'idée offusque, une pseudo-intuition.

Nous ne dirons donc pas quels sont les genres, et quelles les espèces, mais que l'aspect de nécessité des espèces et des genres se retrouvera en toutes les réalités. Il y a une nécessité de l'étoile de mer, et une nécessité du quartz. Fixité même éphémère, indispensable à tout être qui veut se réaliser.

Et sans doute, pourrait-on descendre indéfiniment l'échelle des genres, des espèces, des variétés. Les scolastiques d'autrefois s'arrêtaient très tôt à l'espèce dite spécialissime, qu'ils logeaient vers la racine de l'arbre de Porphyre. L'analyse plus rigoureuse nous fait connaître une complexité d'organisation qu'on ne peut d'ailleurs reprocher aux anciens d'avoir ignorée ; elle entraîne un discernement plus subtil des variétés et sous-variétés dans les êtres vivants. Et cependant, même dans le cas-limite d'un individu qui serait seul de son espèce, la conclusion exposée serait encore valable. Il y aurait toujours une nécessité de cette détermination spécifique, qui le caractérise, par laquelle il est lui-même et non pas un autre : telle cette fleur

panachée, obtenue par croisement, — somptueuse, mais qui ne se reproduira pas.

Nécessité de l'essence et contingence de l'existence.

Chaque réalité est donc nécessairement ce qu'elle est. Comment se fait-il que la pensée reste insatisfaite devant une semblable déclaration ? Etrange nécessité d'un être qui tantôt existe et tantôt n'existe pas.

En effet, s'il est nécessaire que l'orchidée somptueuse soit ce qu'elle est pour qu'on puisse la distinguer, il n'est pas cependant nécessaire qu'elle existe.

De même qu'aucun triangle n'est donné nécessairement dans l'expérience, et, néanmoins, s'il existe doit avoir trois côtés, ainsi la fleur peut ne pas exister, mais si elle existe devra présenter des caractères spéciaux. En somme, les caractères, les propriétés, ce qui constitue la nature d'un être, ce qu'il est, est nécessaire ; mais que cet être existe effectivement, cela n'est pas nécessaire, c'est seulement possible, c'est contingent.

Nous voici amenés à la célèbre distinction de nature et d'être, en d'autres termes d'*essence* et d'*existence*. Affirmer d'une chose *ce qu'elle est*, ou qu'*elle est*, ce n'est point la même opération intellectuelle : il nous faut voir maintenant comment ce n'est pas non plus la même réalité.

CHAPITRE VII

DE L'ESSENCE ET DE L'EXISTENCE

L'essence.

Pour saisir la distinction de l'essence et de l'existence en une réalité, et sous un mode vraiment métaphysique, il faut un sérieux effort d'abstraction. Bien des difficultés en effet peuvent venir de schèmes imaginatifs qui font écran à la pure lumière intellectuelle.

Par l'analyse de la nécessité et de la contingence, nous faisions assister à la genèse des notions d'essence et d'existence. Une étude plus approfondie est requise de l'un et l'autre termes. Leurs limites précises doivent être assignées, et nous croyons que ce seul travail est bien capable d'écarter dès le principe plusieurs difficultés importantes.

C'est donc par la voie de la nécessité que nous avons découvert les essences. Mais la nécessité n'est qu'une propriété des essences : cela revient à dire qu'une réalité ne peut pas être autre chose que ce qu'elle est, — à supposer qu'elle soit. Directement, l'essence dit *ce qu'est* une réalité. Sous cet angle, l'essence est le degré de détermination d'un

être, sa perfection relative dans l'ensemble des réalités, et par conséquent ce par quoi il est foncièrement accessible à l'intelligence.

Cette relation à l'intelligence va éclairer cette notion qui à première vue semble un luxe de spéculation. Il n'est personne qui ne convienne qu'une chose soit ce qu'elle est, et que dire *ce que c'est* n'est en somme que la désigner. Il y faut cependant quelque précaution. On pourrait en effet envelopper sous ce vocable d'essence toutes les déterminations d'une réalité jusqu'aux plus minimes. C'est ainsi que l'essence d'un bergsonien est — quoi qu'il en pense — toutes ses déterminations réelles, celles qu'une intelligence abstractive comme la nôtre peut discerner dans sa personne, celles encore qu'une intelligence intuitive, apte à descendre jusque dans les profondeurs de l'individuel, ne manquerait pas de pénétrer. Ce serait l'essence, comme totalité.

Toutefois les limites mêmes de notre intelligence, et l'intérêt que nous avons à classer les êtres par genres et espèces, peuvent ne nous faire considérer en eux que les déterminations qui conviennent à l'espèce et au genre. Sera essentiel, selon cette manière de voir, tout ce qui est propriété spécifique. Les autres modalités plus ou moins riches, plus ou moins parfaites, suivant que l'individu se rapproche du type de l'espèce, seront portées au compte des accidents individuels.

Nous n'examinerons pas si, dans ce concept de l'essence, comme partie, il n'y a pas une secrète infiltration de platonisme. L'on sait le peu de cas que le Stagirite lui-même paraît faire parfois de l'individu. Il est, dans son livre de *l'Ame*, un passage célèbre où est décrit le grand mouvement cosmique des êtres corruptibles : tout leur effort tend à reproduire un autre être qui leur soit semblable, afin d'atteindre « quelque chose de divin et d'éternel ». L'important, c'est donc l'espèce, dont le type, supposé immuable, est plus ou moins heureusement réalisé par les individus éphémères. Cette dure et implacable théorie retentit dans la conception qu'un Schopenhauer ironique et cruel se fait de l'amour : l'individu même doué d'une conscience supérieure, tel que l'homme, est captif lui aussi de la grande illusion. Ce charme inimitable de l'être aimé, cette émotion qu'on croit sans pareille, ne sont que l'appel inexorable du Génie de l'espèce.

Si nous adoptions semblable doctrine, notre métaphysique serait définitivement classée comme inhumaine. Mais il n'est pas requis pour le problème que nous étudions de nous tenir au concept de l'essence spécifique, et sans approfondir ici la valeur de l'individu et sa finalité, nous allons considérer l'essence comme totalité.

En un sens, cette manière de procéder est inévitable. Car notre explication philosophique du réel

ne doit pas porter sur des « types » abstraits, sur des essences dont la définition n'inclut ni n'exclut une multitude de réalités individuelles : elle doit s'appliquer directement à ce qui existe. Or ce qui est donné, ce sont des individus déterminés. C'est donc l'essence comme totalité qu'il faut désigner d'intention, c'est-à-dire tout *ce qu'est* l'individu en lui-même, alors même que l'analyse qui en épuiserait le détail réel n'aurait pas été faite (1).

Le souci de ne penser qu'à des essences réelles nous fera éviter le reproche de logicisme : c'est, en effet, la structure métaphysique des êtres réels qui est en cause, et non quelque comparaison plus ou moins arbitraire de concepts.

L'existence.

Or, cet être individuel dont nous disons qu'il a une essence précise et déterminée *existe*. Ce n'est pas une propriété que nous avons découverte par analyse de l'essence, mais c'est l'objet d'une connaissance intellectuelle primitive. Il *est*. C'est de l'actuel. L'appréhension de l'existence par l'intelli-

(1) C'est le sens profondément réaliste de l'affirmation de saint Thomas : *Natura lapidis, vel cujuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens.* Ia Pars., q. 84, a. 7.

gence est quelque chose d'indescriptible, d'inanalysable. C'est aussi ce qui lui donne la satisfaction la plus profonde. Bien qu'elle puisse construire, en fonction du réel, des systèmes très complexes d'abstractions, il ne semble pas que les plus subtiles chaînes de raisonnements lui procurent cet achèvement que cause l'intuition d'un être. C'est peut-être dévier dans le sens de spéculations esthétiques que de s'arrêter à cette qualité de l'acte intellectuel percevant l'existence. Il est cependant remarquable que saint Thomas, si sobre dans l'expression de ses émotions métaphysiques, ne trouve pas de termes assez évocateurs pour magnifier l'*esse*. L'existence est ce qu'il y a de plus « parfait », de plus « profond », de plus « intime », de plus « simple », de plus « formel », de plus « actuel », de plus « noble », et ce dernier terme, à peu près intraduisible, suggère l'idée de quelque chose de choisi et de pur...

S'il en était besoin, cela seul suffirait à établir que saint Thomas n'était nullement « psychasthénique ». Pas de trace chez lui de cette perte du « sentiment du réel » qui caractérise certaines névroses, comme d'ailleurs certaines philosophies qui ne sont peut-être que des névroses « sublimées ».

Quoi qu'il en soit, l'intuition de l'existence est un objet effectif de pensée. L'on peut faire remarquer que jamais l'existence n'est donnée « à l'état

pur », mais toujours comme l'actualité d'une essence déterminée. C'est ce dont nous conviendrons de bonne grâce. La conscience très vive de l'existence ne doit pas nous entraîner à je ne sais quel réalisme absurde qui mettrait l'actualité de l'être à part de ses déterminations essentielles. Il s'est trouvé des esprits pour en accuser ceux qui conçoivent la distinction métaphysique de l'essence et de l'existence. Mais loin de notre pensée une telle mixture de concepts ! Essence et existence ne sont point des parties élémentaires dont la combinaison formerait un être réel. Ce ne sont même pas des parties au sens où l'âme et le corps sont des parties de l'être humain. S'il arrive d'écrire que l'essence est comme une puissance, et l'existence comme l'actualité de cette puissance, c'est là simple analogie et qui ne classe pas ce rapport original d'essence à être.

De plus, l'essence idéale peut bien être isolée de l'existence par un artifice logique. Elle n'est alors qu'un pur concept, au moins pour autant qu'elle est seulement dans l'esprit humain. Mais l'existence ne peut être isolée de même manière : car l'existence pure serait une réalité sans limite, l'*Ipsum esse*, l'Etre même, ce qui est la plus profonde et la plus simple désignation de Dieu. L'actualité d'être, telle qu'elle est accessible à mon intelligence, c'est toujours l'actualité d'une essence limitée. Autant de fois qu'il y aura différence d'essence, par un

nouveau degré de perfection et de beauté, en autant de différentes manières il faudra concevoir l'actualité, c'est-à-dire l'existence qui leur convient respectivement.

Si l'on ne s'en avisait à temps, cette si remarquable actualité de l'être, — intime, profonde et noble, — conduirait sournoisement à une conception univoque des réalités. Une même « actualité pure » d'être serait comme soudée à chacune des essences, quelle que soit sa perfection. La grossièreté philosophique d'une telle supposition apparaît de suite. Non ! L'existence de chaque essence sera l'actualité qui convient à cette essence, qu'elle soit végétale, spirituelle, ou de tout autre genre (1).

Le concept de l'*ultima actualitas* que l'existence apporte à l'essence est le suprême effort de l'intelligence, pour saisir un réel actuel. Mais il doit être manié avec prudence, sous peine d'éveiller des susceptibilités qui ne seraient pas toutes irrecevables.

Distinction par opposition des concepts d'essence et d'existence.

Si l'existence ne peut être isolée réellement de l'essence, il est vain de feindre une antériorité de

(1) Cf. S. Thomas, *Summa contra Gentiles*, I, 26 : *Res propter hoc differunt quod habent diversas naturas quibus acquiritur esse* diversimode.

l'essence dans le temps. Nous laissons toujours de côté la question des possibles réels en Dieu, et nous ne parlons que des réalités actuelles, ou, si l'on veut, des essences réalisées.

Mais il est encore plus vain, selon nous, de s'attarder au concept logique d'essence dans notre esprit. Cette voie paraît séduisante : l'on constatera que l'essence telle que nous la concevons n'implique pas nécessairement l'existence. Lorsque nous rencontrerons cette essence réalisée, c'est-à-dire douée de l' « ultime actualité », il nous semblera facile de conclure : « Puisque l'un n'implique pas l'autre, l'un est réellement distinct de l'autre. » Nous croyons avoir affaire ici à un type de raisonnement où les prémisses et la conclusion sont vraies, mais où la « conséquence » est fausse. Il est vrai que « l'un n'implique pas l'autre », et que « dans la réalité l'un est distinct métaphysiquement de l'autre », mais il ne nous semble pas que la première vérité nous conduise nécessairement à la seconde.

Qu'en effet les deux concepts d'essence et d'existence s'excluent mutuellement, il ne suit pas que dans le réel ces deux modalités seront distinctes. Ou alors il faudrait dire que toute structure logique entraîne une structure métaphysique. L'excès d'un tel procédé est visible.

Distinction par la cause productrice de l'existence.

Ce n'est pas seulement sous cette forme simpliste qu'on tente de proposer la distinction réelle d'essence et d'existence. L'on fait intervenir l'idée de cause productrice, et l'on raisonne ainsi :

L'existence ne peut convenir à une réalité finie sans l'activité d'une cause efficiente. Mais les caractères essentiels d'une réalité lui appartiennent sans qu'il soit nécessaire d'avoir recours à une cause efficiente. Donc les caractères essentiels, c'est-à-dire l'essence d'une réalité est réellement distincte de son existence : car ce qui convient à une nature sans recours à une cause efficiente est réellement distinct de ce qui ne lui convient que par recours à cette cause.

Ainsi s'exprime le cardinal Cajétan (1). Si l'on refusait une telle conséquence, l'on serait, d'après lui, mené d'absurdité en absurdité.

Cette rose qui est dans le pré, je puis en affirmer les prédicats essentiels (qui n'enveloppent pas l'existence), sans faire appel à la causalité productrice. D'où fondement de la distinction réelle de l'essence et de l'existence. Autrement, il faudrait dire que la rose n'est pas essentiellement dans le pré... « *Rosa absolute sumpta non est in prato.* »

(1) Cf. Commentaire du *De Ente et Essentia*, q. 12. Edition de Maria, p. 154.

Une rose dans Cajétan, c'est comme une colombe dans Kant : au milieu d'un désert d'abstractions, l'évocation d'une créature charmante...

Et donc dans cette rose qu'il désigne au milieu du pré, il veut que l'essence soit distincte de l'existence.

Nous l'admettons aussi, mais il ne nous paraît pas que dans le plan méthodique que nous nous sommes imposé la preuve de Cajétan puisse être insérée en cet endroit. Le recours à la cause efficiente ne nous est pas encore permis, et sans nous croire autorisés à rejeter cet argument, nous estimons préférable de procéder d'autre façon.

La distinction réelle. Premier stade : Essence finie et existence finie.

En fait, il nous semble qu'il y a deux moments méthodologiques dans l'établissement de la distinction réelle d'existence et d'essence.

On peut d'abord se donner la multiplicité des essences comme un fait. Il y a des êtres divers par l'individualité et différents par le degré de perfection. Pensons, si l'on veut, à une société de purs esprits, de chérubins dont l'être est pure spiritualité, pure beauté immatérielle. Ils seront distincts, chacun par rapport à tous les autres, par une pénétration de pensée et une vivacité d'amour

d'une qualité originale. Mais si élevé qu'on suppose leur degré d'être, il a cette fatale imperfection d'être fini, par le fait même qu'il est discernable des autres. Une conséquence facile à tirer, c'est que l'être qui leur convient n'est pas illimité, ce n'est pas l'être absolu, dans le sens de Réalité infiniment parfaite et sans bornes. D'où cette première clarté : tout être fini, dont le degré de perfection est assignable, a une essence limitée qui n'implique pas l'être absolu.

Qu'on n'attende pas que nous commettions la bévue de conclure hâtivement : donc l'essence de nos chérubins est distincte de leur être. Ce serait simple paralogisme ; car on identifierait de la sorte : être absolu (illimité) et être relatif (limité à une essence finie). Que l'essence limitée n'implique pas une existence absolue, ce sera sans doute une raison d'admettre que son existence est limitée, mais non pas directement que cette essence est métaphysiquement distincte de l'existence.

Second stade : L'être d'une essence finie est reçu. Il est donc métaphysiquement distinct de l'essence.

Il faut prendre un autre chemin.

Le premier moment méthodologique faisait connaître que l'existence d'une essence finie est également finie. Mais l'idée de limitation s'op-

pose à celle de l'illimité, dans le sens de perfection absolue.

Il y a donc l'alternative suivante : ou bien l'être est illimité en perfection, ou il est limité.

1° S'il est illimité, son essence est infiniment parfaite. Mais une essence infiniment parfaite implique l'existence absolue. En une telle réalité, il ne peut y avoir qu'une distinction logique entre l'essence et l'existence. De quelque manière qu'on la conçoive, essence et être s'identifient. Cet être illimité est une essence infiniment parfaite ; cette essence est l'être pur, sans limites.

Remarquons bien que nous ne posons pas arbitrairement l'existence d'un être infiniment parfait. Ce retour subreptice à l'argument ontologique est fort loin de notre pensée. Nous ne disons pas que cet Etre est donné : mais, *s'il est*, il doit être tel que nous l'avons décrit. La réalité de son existence ne sera prouvée qu'après étude de la causalité.

Et maintenant examinons l'autre terme de l'alternative.

2° S'il y a un ou plusieurs êtres limités, leur essence est limitée à un degré de perfection. L'être absolu, ou l'existence illimitée, ne leur convient pas. Ils n'ont qu'un être limité. Mais le concept d'un être limité n'est pas satisfaisant. Si un être existe, *il est*, sans plus. Or, on ne peut dire des êtres finis qu'ils possèdent l'existence absolument sans ré-

serve. Mais s'ils ne la possèdent pas absolument, c'est donc qu'à une essence finie, l'être ne suit pas nécessairement. Car, en la circonstance, être nécessaire et être absolu s'équivalent. Si donc les êtres finis ont l'existence, cela ne suit pas aux propriétés de leur essence. L'existence leur vient d'ailleurs. En conséquence, une essence limitée est une essence qui peut recevoir l'existence, à sa manière. Mais alors, fondamentalement, l'essence d'un tel être se distingue de son existence, en ce sens strict que *cette essence reçoit son existence*. Cela ne fera pas deux parties dans cette réalité finie. Mais du point de vue de la structure métaphysique auquel nous nous sommes placés, l'essence finie se distingue de l'existence, parce que cette essence reçoit l'être, et qu'elle ne peut l'avoir que par réceptivité (1).

Ainsi, dans un être fini qui existe actuellement, il reste toujours cette infirmité originelle : si son essence est réalisée, si elle possède l'existence, c'est qu'elle l'a reçue. Métaphysiquement, l'existence n'aura pas la même « qualité » d'être que l'essence. L'essence sera nécessaire en sa constitution même, mais l'existence, qui de soi est un absolu, un nécessaire, un illimité, ne pourra être que contingente, s'il arrive qu'elle soit limitée à cette essence finie.

(1) Cet argument fondamental est celui donné par saint Thomas, *Summa contra Gentiles*, II, c. 52. C'est aussi celui que développe CAJETAN, comme 1re et 2e raisons, dans son *Commentaire du De Ente*, p. 153.

L'essence étant nécessaire, et l'existence de cette essence étant contingente, ne peuvent, de toute évidence, être confondues, du point de vue de l'être, qui est l'angle de vision métaphysique. L'on n'entend pas autre chose par distinction réelle d'essence et d'existence. Il paraît bien que nous n'avons pas arbitrairement segmenté l'être fini, mais l'analyse métaphysique nous a révélé une certaine dualité à l'origine de cet être.

Difficulté: ou verbalisme ou panthéisme.

Nous allons examiner certaines difficultés qu'on peut faire à cette argumentation. Elles permettent de préciser en rigueur les termes employés. Ensuite nous reprendrons le même raisonnement sous une forme plus concise, pour mieux en manifester la rigueur.

L'on peut prétendre que lorsque nous parlons de l'être, comme existence (*esse*), nous entendons ou bien le concept illimité d'être, celui-là même que nous avons abstrait au début de la métaphysique, — ou bien l'actualité infinie de l'être, c'est-à-dire la perfection de l'être divin. Selon la terminologie latine : ou l'*ens communissimum*, ou l'*Ipsum esse subsistens*.

En conséquence, — si nous désignons le concept *pur*, — lorsque nous parlons de distinction d'es-

sence et d'existence dans un être fini, c'est là *seulement* différence verbale, simple notation logique. Ce concept d'être implique uniquement qu'aucune détermination n'est précisée.

Mais si nous entendons désigner l'actualité infinie de l'être, — lorsque nous attribuons l'être à une essence finie, nous lui donnons par là même l'être infini, l'être divin, en somme. Et donc nos distinctions sont illusoires : il n'y a des essences de perfection diverse qu'en apparence. Au fond, cette variété du décor des essences n'a qu'un seul être, l'*Ipsum esse*, l'être divin.

L'alternative est peu réjouissante : ou verbalisme, ou panthéisme !

Solution : Existence finie d'une essence finie.

Disons que, dans ce dilemme supposé, seul l'appareil dialectique est imposant.

Remettons-nous en mémoire quelques formules précises. L'essence d'un être est infinie, ou finie.

Une essence positivement infinie ne peut être que l'être illimité en perfection. Cette essence est absolument simple : les distinctions qu'on y introduirait seraient purement logiques. Une essence finie ne peut être l'être illimité en perfection. Elle a, lorsqu'elle est réalisée, tel degré d'être.

Mais quel est donc l'*esse* de cette essence finie ?

Ce n'est pas l'être divin, l'actualité infinie de l'être. Car il désigne nécessairement une essence infinie et se confond avec elle. Il y aurait alors contradiction à affirmer qu'une essence est à la fois finie et infinie. D'ailleurs on ne peut rien ajouter à l'être divin qui soit de nature à y introduire une diversité quelconque, il est absolument simple. — Et cependant l'*esse* de l'essence finie, ce n'est pas le concept indéterminé d'être. Car il est trop clair que cette idée tout à fait indéterminée ne désigne ni n'exclut aucune réalité. On ne peut donc l'employer à désigner des êtres finis, sans lui faire perdre cette universalité qu'au début de la métaphysique nous avions si soigneusement établie (1).

Il reste un troisième sens à donner à l'*esse* d'une essence finie et c'est pourquoi le dilemme cité n'est pas rigoureux. L'*esse* d'une telle essence n'est ni l'infinité de l'être, ni le concept universel d'être. Les êtres finis n'ont ni l'être divin, ni un être logique : ils ont cet être limité et diversifié qui convient justement au degré de leur essence : *diversas naturas quibus acquiritur esse diversimode* (2). C'est l'actualité d'être qui se diversifie selon les essences.

(1) Sur cette opposition de l'*Ipsum esse* et de l'*Ens communissimum*, cf. S. THOMAS, *Somme Théol.*, Ia P., q. 3, a. 4, ad 1um.

(2) Cf. plus haut, p. 182.

Seconde expression de l'alternative qui fonde la distinction.

C'est bien cette *ultima actualitas* qui varie proportionnellement comme les essences, qui est distincte métaphysiquement de l'essence finie.

D'où cette opposition contradictoire :

Ou bien l'esse convient nécessairement à l'essence, et alors cet *esse* est illimité, infini en perfection, ne se distingue pas de l'essence, ne peut être qu'absolument simple.

Ou bien l'esse ne convient pas nécessairement à l'essence et alors cet *esse* est limité par la détermination même de l'essence. Mais s'il ne convient pas à l'essence par la nécessité même de l'essence, il lui convient par autre chose. Cet être est donc reçu. L'être reçu n'est donc pas identique à l'essence finie, puisque l'essence finie n'implique pas nécessairement cet être.

L'être reçu est une participation d'être, mais ce n'est pas à dire qu'il soit une partie de l'infini. Car l'infini de perfection ne peut se segmenter, étant absolument simple. Le panthéisme est écarté par le fait que l'existence finie est conçue comme une limitation d'être. Chaque être fini a sa réalité propre : l'être d'un chérubin n'est pas l'être d'une rose. Cet être est relatif au degré de perfection de son essence, mais il n'est pas nécessaire, car

seule une essence infinie a nécessairement l'être.

C'est donc l'opposition entre l'être reçu et l'être non-reçu qui est le fondement véritable de la distinction d'essence et d'existence dans les êtres finis. L'être non-reçu (*ens irreceptum*) est d'une parfaite simplicité : selon la profonde expression d'Avicenne, « l'essence du simple est l'être simple lui-même ». Mais le fait pour l'essence finie de recevoir l'être implique une composition primitive d'essence et d'existence : composition qui n'est pas purement logique, et l'alliance de deux concepts ; composition qui n'est pas physique, comme celle de l'âme et du corps, d'une faculté et de son organe ; mais composition métaphysique, c'est-à-dire la plus réelle et en même temps la plus élevée qui soit.

Distinction non représentée.

Cette distinction de l'essence et de l'existence, si chère au thomisme authentique, est en effet l'un des cas où s'affirme le plus nettement la signification réaliste de sa métaphysique. Mais il n'est pas question en cet endroit d'un réalisme grossier, seulement orienté vers les données sensibles. C'est un réalisme qui désigne tout l'ordre intelligible. D'aucuns, par un mauvais raffinement, ou par incapacité de dépasser l'attitude logique, veulent ne voir en une telle distinction qu'une

combinaison de concepts. Leurs tendances nominalistes ou idéalistes se satisfont à bon compte à ne considérer que des rapports tout abstraits. Mais le réel intelligible est susceptible de plus d'une modalité, et lorsque par une analyse rigoureuse on est amené à distinguer entre ces modalités, peu importe alors si l'on peut se représenter, — nous ne disons pas imaginer — intuitivement, les résultats de l'analyse. Ce n'est pas essentiel, et il est bon de revenir sur l'une de nos premières affirmations méthodologiques : pour être contraint d'admettre une conclusion, il n'est pas indispensable qu'elle se résolve en une parfaite clarté ; il suffit qu'elle apparaisse comme nécessaire. Le critère de la nécessité préféré à celui de la clarté est celui qui nous permet de progresser à travers des réalités obscures, qu'une philosophie de l'idée claire supprimerait sans vergogne. Nous ne pensons pas qu'on puisse dire que la distinction d'essence et d'existence soit accessible à l'intuition intellectuelle. C'est en établissant qu'en dehors de l'Etre infini et simple, toute essence finie *devait recevoir son être*, que nous avons conclu à la composition métaphysique d'essence et d'existence, composition qui nécessite l'adhésion de l'esprit, mais qu'il peut bien ne pas voir directement comme une synthèse d'éléments, qu'il est même plus avisé de ne pas chercher à représenter, pour échapper aux objections : n'aimerait-on pas nous accuser de

donner alors une certaine existence à l'essence, et une certaine essence à l'existence, afin de les saisir intuitivement ? Cela ne nous paraît pas indispensable ; il suffit que la structure de l'être fini ne puisse pas être autrement.

N'y aurait-il pas un rapprochement intéressant à suggérer entre cette célèbre thèse et l'autre non moins célèbre de la prémotion physique ? Entre autres difficultés, n'est-ce pas l'impossibilité de représenter l'interférence de l'activité divine et de la liberté humaine qui a conduit à inventer une « Science moyenne », du côté de Dieu, et l'initiative du « passage à l'acte », du côté de l'homme ? Nous n'allons pas jusqu'à dire qu'on se les représente comme deux causes motrices juxtaposées dans l'espace. Ce serait peut-être taxer d'imagination d'excellents esprits. Mais qui ne voit que la solution thomiste ne se soucie pas de représenter cette interférence, mais qu'on admet seulement que la motion divine s'exerce sous une modalité qui convient à Dieu, que la liberté humaine s'exerce sous une modalité qui convient à l'homme, et cela simultanément, mais chacune dans son ordre ? Peu importe qu'on ait l'intuition de la rencontre des deux activités, si toute la métaphysique de l'âme et toute la métaphysique de Dieu nous contraignent à l'admettre, en laissant à chacune d'elles son mode original.

Ces développements n'étaient sans doute pas

inutiles en un sujet où nous croyons qu'il y va plutôt d'une méthode de penser que d'un choix de thèses particulières. La relation d'un mode d'être participé à une essence finie présente certes quelque obscurité ; et d'autre part l'assouplissement intellectuel à ces diverses manières d'exister, proportionnellement au degré de l'essence, est sans doute moins reposant que la conception d'un être univoque attaché à chaque essence, ou que l'accusation facile de paralogisme, lorsqu'on prétend que nous avons en vue l'*Ipsum esse* divin qui viendrait incompréhensiblement actualiser toute essence... La position purement thomiste est la plus « difficile », mais c'est justement parce qu'elle tient compte de toutes les données, qu'elle est en dépendance de notions longuement critiquées, et qu'elle est obtenue au terme d'un effort synthétique qui demande une certaine dextérité intellectuelle. Une telle « difficulté » apparaît alors comme un critère de vérité pour quiconque a su s'élever à sa compréhension.

Vers le problème de la causalité.

Nous n'allons pas tirer immédiatement les conséquences de cette importante distinction d'essence et d'existence. A suivre l'exigence intellectuelle jusqu'au bout, il faudrait trouver la raison

d'être de cette composition. Etablie comme une nécessité de tout être fini, l'on devrait encore déterminer la cause de cette appartenance de l'existence à une essence qui ne l'implique pas nécessairement. En bref, l'on répondrait : si cette essence n'a pas l'être par elle-même, elle l'a reçu d'un autre. C'est alors le problème de l'*abaliété* : ce qui est *par un autre*. Cette voie nous mènerait à l'Etre qui n'est pas par un autre, à l'Etre premier, et de même que les autres recherches sur la raison d'être, elle ne peut aboutir qu'à un Principe sans principe, terme ultime de la pensée.

Toutefois la manière hypothétique dont nous avons opposé, au début de cette question, l'Etre infini et les êtres finis ne nous autorise pas à poursuivre immédiatement la recherche dans cette direction.

Il faudrait d'abord savoir ce qu'il en est des êtres finis. Nous avons dit que le devenir, c'est-à-dire l'incessante mobilité, en nous et autour de nous, était une intuition primitive. Ces perpétuels changements qui déconcertent l'intelligence avaient été expliqués au mieux par certain état du réel appelé *puissance*. L'intelligence, comme avide d'un objet où elle put se poser, au milieu d'un écoulement sans trêve, saisissait toute forme achevée, déterminée, distincte. Tout cela était de l'*acte*. Mais une telle description en sa généralité n'épuisait pas la curiosité intellectuelle.

S'il suffisait en rigueur de démontrer la priorité de l'acte sur la puissance (1), de façon à établir, à la limite, la nécessité d'un Acte pur, il reste cependant une question, pleine d'obscurité, mais que l'intelligence pose inéluctablement : ces changements superficiels sont-ils le revêtement d'un seul Etre, ou dénotent-ils une multiplicité réelle d'êtres ? Nous trouvons-nous seulement en face d'une tunique extrêmement souple, aux replis chatoyants, aux ornements somptueux, qui dissimulerait un seul Etre invisible ? Ou bien les éphémères dont nous disons qu'ils sont des êtres, y compris nous-mêmes, ont-ils des titres à l'individualité ? La solution panthéiste a toujours exercé un attrait morbide sur les penseurs. L'idée que nous n'étions qu'un reflet de l'être, qu'un moment de la grande histoire cosmique, a paru tour à tour consolante ou désespérante : selon son tempérament et sans doute aussi son expérience de la vie, il semble au panthéiste que la perspective de s'anéantir un jour dans le Grand Tout soit une raison de se réjouir, ou bien le fondement du pessimisme le plus morne.

Il ne nous paraît pas que ce soit ici le lieu de montrer que les êtres finis se distinguent de l'Etre infini : solution qui nous libérera du panthéisme. Ce n'est que la nécessité d'un Etre transcendant à tout l'ordre des réalités déterminées, et donc

(1) Cf. chap. v, p. 139.

finies, dans l'expérience, qui fera s'évanouir ce mauvais rêve, en nous donnant une vision du réel autrement consolatrice que le panthéisme.

Vers le problème de la substance.

La question immédiate est toute différente : dans le plan expérimental pouvons-nous discerner des êtres individuels, qui seraient de certains *actes*, et en même temps qui seraient *en puissance* à des changements plus ou moins profonds, jusqu'à ce changement radical qui ferait disparaître leur individualité transitoire ? Nous sommes persuadés qu'il y a des animaux, des arbres, et que nous-mêmes nous possédons une personnalité, c'est-à-dire l'unité d'un être spirituel. Mais cette idée doit être soumise à la critique métaphysique.

Il est bon cependant de se rendre compte que, suivant notre instinct intellectuel, nous cherchons à distinguer des êtres, doués d'une certaine unité, d'une certaine permanence, d'une certaine activité. Désigner des êtres qui subsistent, en dépit des variations de l'expérience, telle est notre réaction spontanée en face de l'univers. Mais qu'y a-t-il d'absolument sûr en de telles désignations ? Même si nous ne pouvons penser autrement qu'en discernant des substances individuelles, s'ensuit-il que ce discernement soit irréfutable ? Ou bien faudra-t-

il dire qu'en certains cas l'attribution de l'individualité est sûre, en d'autres très probable, en d'autres encore tout à fait hypothétique ?

Toutes questions qui nous mènent à traiter un nouveau problème, celui de la substance.

CHAPITRE VIII

LA SUBSTANCE

Substance permanente ou devenir pur ?

Selon Renan, « la philosophie n'a jamais proposé que deux hypothèses pour expliquer le système de l'univers : — d'un côté, Dieu libre, personnel, ayant des attributs qui le déterminent ; providence ; causalité de l'univers transportée en Dieu ; âme humaine substantielle et immortelle ; — d'un autre côté, matière éternelle, évolution du germe par sa force latente, Dieu indéterminé ; lois, nature, nécessité, raison ; impersonnalité de l'intelligence, émersion et réabsorption de l'individu. La première repose sur une idée trop exaltée de l'individualité ; la seconde, sur une vue trop exclusive de l'ensemble (1). »

Malgré cette opposition de deux tendances philosophiques dont on espère secrètement qu'elle les aidera à s'entre-détruire, ou seulement qu'elle produira cette délicieuse oscillation intérieure qui préserve d'adhérer pour de bon, les préférences de Renan vont certainement à la seconde, « la pro-

(1) Renan, *Averroès et l'averroïsme*, p. 108.

fonde vérité... à savoir l'identité du fond permanent des choses, l'éternité de l'océan d'être à la surface duquel se déroulent les lignes toujours oscillantes et variables de l'individualité (1) ». Il est vrai que ce vague panthéisme permet le maximum d' « oscillations » : si en effet les individus ont des contours si incertains, peut-être tout au fond ne sont-ils qu'une même chose, remous fugitifs sur « l'océan d'être... »

Ce mol balancement ne saurait suffire à une intelligence saine qui connaît le sens d'*identité* et de *nécessité*. Renoncer à comprendre ? Cette ascèse lui semble excessive, même si elle doit lui apporter la jouissance raffinée du doute.

A la recherche de la substance.

L'intelligence cherche à savoir s'il y a des êtres qui méritent ce nom, en toute sa force, c'est-à-dire s'il y a des choses douées d'une véritable unité, de permanence, des centres d'activité : d'un mot, des substances individuelles.

Jusqu'à présent, notre enquête métaphysique ne nous avait fait découvrir que des notions universelles, aspects primitifs du réel, mais ne désignant pas expressément des réalités existantes. Rappelons que la dernière étude sur la distinc-

(1) RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, p. 115.

tion d'essence et d'existence se défendait d'être autre chose que la position d'une alternative : S'il y a un Etre infini, il n'y a pas distinction ; mais s'il y a des êtres finis, la distinction réelle est donnée.

Le moment est venu de passer de l'ordre idéal à l'ordre réel. Nous ne voulons pas en effet être définitivement classés avec « les plus blêmes parmi les êtres pâles..., messieurs les métaphysiciens, ces albinos de la pensée (1) ». Notre métaphysique, du moins, est orientée vers l'être réel, et si nous n'avons analysé jusqu'ici que des relations intelligibles, c'est la nécessité même d'un progrès méthodique qui nous y a contraints.

Mais à considérer ces formes idéales elles-mêmes, l'on s'apercevrait qu'elles impliquent autre chose qu'elles. C'est seulement par artifice qu'on peut feindre qu'elles sont de pures créations de l'esprit. Si l'on se reporte au moment de leur naissance, elles apparaissent comme relatives à un fonds d'intuition concrète d'où l'esprit les abstrait. C'est par un effort spécial d'abstraction, ne l'oublions pas, que nous sommes parvenus à épurer peu à peu les notions transcendantales. Sans entrer dans beaucoup de détails, il est clair que tout universel suppose un sujet d'abstraction. Il n'est que de suivre l'esprit dans sa seconde opération, le jugement, pour comprendre ce qu'il en est.

(1) Nietzsche, *Le Crépuscule des Idoles*, p. 263.

Le « quelque chose »
Première approche de l'idée de substance.

Les concepts formés, l'intelligence peut les comparer entre eux, et combiner certains jugements qu'on peut appeler « d'idéalité ». Mais la cohérence interne des concepts n'est pas la seule préoccupation de l'esprit. Ces concepts sont aptes à être attribués à *quelque chose* qui est donné dans l'expérience : l'on obtient alors des jugements « de réalité ». Suivons cette voie nouvelle ouverte à notre curiosité.

Si le sujet logique du jugement peut être un concept universel, ce n'est là qu'un stade dérivé. Je puis dire : l'immortalité est une conséquence de la spiritualité. Mais, en fin de compte, l'idée d'immortalité ne devra pas rester une pure forme conceptuelle : pour retrouver sa pleine signification, elle devra être donnée comme attribut à un être réel. L'on dira : l'âme humaine a l'immortalité, est immortelle. Et cependant « l'âme humaine » en un tel jugement est encore un concept universel. Il faudra encore remonter d'un degré vers le réel, et dire : Pierre est un être immortel (ou possède une âme immortelle). L'on s'aperçoit alors qu'on a atteint un terme au delà duquel l'intelligence ne peut aller. Si nombreux que soient les sujets intermédiaires dans une série de jugements,

analogue à celle qui précède, c'est toujours à *quelque chose* qui existe, sans plus, qu'il faut en arriver.

Ce terme objectif sera un être qui sera vraiment un être ; il ne sera pas une notion abstraite même avec un fondement réel, ce sera une réalité qu'on ne pourra attribuer à rien d'autre : une sorte de commencement d'être dans son ordre.

Qu'on note bien que nous n'affirmons pas qu'à chaque fois que l'esprit désignera une réalité-sujet, il sera infaillible. Peu importe, pour l'instant, *quels sont* les véritables sujets. Il suffit que j'admette qu'en toute démarche intellectuelle vers le réel, c'est toujours à un sujet que j'aboutis, c'est-à-dire à une réalité qui n'est attribuable à rien d'autre.

Que ce soit le mouvement spontané de la pensée, personne n'en disconviendra. Les difficultés commenceront lorsqu'on voudra déterminer la valeur d'une telle habitude intellectuelle. Mais l'expérience courante est assez significative : les variations de qualité ou de quantité, les diverses relations spatiales ou temporelles sont toujours rapportées à des sujets individuels. C'est un homme, une plante... Ils sont plus ou moins unifiés en eux-mêmes, ou distincts des autres, mais ils paraissent avoir une certaine indépendance. De plus, ils ont une permanence relative, sous des variations superficielles. Entre sa naissance et sa

mort, pendant la saison brève de son épanouissement, la plante est considérée comme identique à elle-même ; malgré la variété déconcertante de ses rêves et de ses désirs, l'homme se juge comme une chose permanente.

La conscience normale mènera toujours à l'affirmation d'un sujet pensant unique et stable, mais il est possible que l'analyse du réel extérieur conduise à désarticuler les prétendus sujets qu'une vision du monde trop simpliste avait déterminés. C'est ainsi que la physique moderne nous ouvre des perspectives très excitantes pour l'imagination. « Quel est l'élément ultime de matière ? » Nous verrons le sens métaphysique à donner à cette question. Nous pouvons déjà répondre à priori : « En tout jugement porté sur la réalité, c'est à la position d'un terme ultime, sujet réel qui ne peut plus être attribué à autre chose, que s'arrêtera l'intelligence. »

Voilà une première approximation de l'idée de substance. Car c'est bien d'elle qu'il s'agit en ces constats logiques, peut-être un peu laborieux : Un sujet ultime, un être fixe et permanent, qui dans son ordre est quelque chose de premier.

L'opposition de la substance et des accidents.

L'opposition d'un sujet permanent et de modalités changeantes conduit à la question des caté-

gories de l'être. Une analyse même superficielle de l'expérience arrive très tôt à distinguer certains aspects du réel dont la nature ne se comprend que par rapport à autre chose : les colorations d'un paysage d'automne sont des qualités des arbres et des taillis ; le défilé des images et des souvenirs dans la conscience forme un ensemble de qualités qui appartiennent au sujet psychologique. La qualité est un mode d'être d'un autre être. Il faudrait en dire autant des dimensions quantitatives, et autres relations nombrables : il n'y a pas de « quantité pure », si ce n'est dans l'intelligence. Dans le réel, c'est la quantité d'un être déterminé. Lorsqu'on parle de relation dans l'étendue ou dans la durée, l'on considère encore que cela affecte certains sujets, certains êtres...

D'où l'importante distinction entre *accidents* et *substance* : l'accident est ce qui *arrive* à un autre être, ce n'est pas un être, à parler en rigueur. Tout ce qui convient à un autre, et ne peut exister isolément, ou par soi-même, est à classer comme accident.

L'inventaire précis de ces accidents ou catégories aura beaucoup d'intérêt pour le physicien et même le psychologue, soucieux d'une description méthodique. Mais la curiosité du métaphysicien va droit à la substance : il cherche en effet ce qui est véritablement de l'être, et s'il peut obtenir quelques clartés sur la nature de la substance, il

aura sérieusement progressé dans la connaissance de l'être. L'on ne s'en tiendra plus alors aux seules notions universalissimes, qui semblaient nous acheminer vers un panlogisme, mais l'on aura déterminé du réel.

Un peu de patience est encore requis toutefois, car ce n'est pas à une construction de l'Univers, tant spirituel que matériel, au moyen de substances savamment hiérarchisées, que nous allons d'abord appliquer notre esprit. Cette vision cosmique à laquelle des préoccupations esthétiques ne furent jamais étrangères a été la tentation de la philosophie dès ses débuts, et le goût des cosmogonies, édifiées souvent avec plus d'art que de données expérimentales, n'a jamais fait totalement défaut aux philosophes. Peut-être n'arriverons-nous pas nous-mêmes à ordonner d'une manière satisfaisante toutes les pièces de l'univers : c'est que, bien évidemment, il faudrait pour cela les connaître avec certitude. Nous dirons qu'au fond cela n'importe pas autant qu'on le croit d'habitude, et nous demandons qu'on attende, pour se scandaliser de cette assertion, d'avoir lu notre étude sur la causalité de l'être fini (1).

Essayons auparavant de nous former une idée de la substance, telle qu'elle ait une valeur métaphysique, c'est-à-dire qu'elle soit apte à signifier toute espèce de substance.

(1) Chap. XI.

La substance : « Ce qui n'est pas dans un autre. »

Une définition négative s'offre d'abord, et qui l'oppose à l'accident. Ce dernier était une modalité d'être dans un autre : la substance sera ce qui n'est pas dans un autre. *Esse in alio, non esse in alio*, c'est une opposition rigoureuse, entre les termes de laquelle on n'aperçoit aucun milieu : tout être sera donc accident, ou substance. Cette division apparaît dès lors comme transcendantale, c'est-à-dire enveloppant tout l'être.

Cette définition négative, et par conséquent qui n'apporte pas beaucoup de clarté, n'est pas vide de toute réalité : elle n'est pas pure négation, mais position de réalité, et l'on peut sans violence logique commuer la formule en « *esse non in alio* », être mais non pas dans un autre — ce qui équivaut à « être en soi, être par soi ». Il n'est pas possible peut-être de concevoir la substance isolément, c'est-à-dire d'une manière absolument positive. Comme tous les corrélatifs, son idée ne se comprend bien qu'en fonction de son opposé, l'accident, qui n'est pas par soi, qui est dans un autre.

Les divers attributs donnés à la substance.

Notre première approximation de l'idée de substance a pu laisser croire que nous confon-

dions toute attribution à un sujet avec l'accident, mais cela n'est pas. Certains prédicats privilégiés ne sont pas accidentels. Il n'est pas accidentel à *cet* homme de posséder l'*humanité*, c'est-à-dire cette perfection d'être où les caractères de la vie animale sont surélevés par une âme spirituelle. Les prédicats d'animal et de rationnel, appliqués à l'homme, le qualifient si profondément qu'ils lui donnent sa détermination essentielle. Que serait, en effet, le sujet individuel, s'il était réduit au rôle d'un sujet pur auquel des propriétés seraient attribuées ? Quelque chose d'insaisissable et de confus qui n'aurait d'autre détermination que d'être un support... Ce sont uniquement les nécessités de l'abstraction et notre manière de comprendre qui nous mènent à distinguer entre Pierre et son humanité. Nous savons fort bien qu'il n'est pas d' « humanité » en dehors des hommes réels. La véritable substance, ce n'est pas on ne sait quel fantôme de sujet pur, mais c'est l'être individuel qui subsiste, spécifiquement déterminé.

Les scolastiques présentaient sur ces questions un grand nombre de distinctions qui ne viennent pas toutes à notre problème. Il en est qui ne sont pas d'inutiles subtilités, mais sous des apparences de déni logique ont de profondes répercussions en métaphysique.

Faut-il, par exemple, concevoir l'accident simplement comme la modalité fugitive et contin-

gente qui se rencontre aujourd'hui chez Pierre et n'y sera pas demain, — et donc ne lui est pas essentielle ? En fait, l'accident pénètre bien plus avant dans la structure de l'être. Même une propriété nécessaire ne coïncide pas avec la substance : l'intelligence de l'homme n'est pas sa substance. Le serait-elle qu'on aurait affaire à une Intelligence subsistante, c'est-à-dire à une Intelligence qui existe absolument, en fin de compte à une Intelligence infinie. Mais cette Intelligence, c'est Dieu : nous sommes hors des conditions du problème.

Cette remarque est de conséquence. Toute propriété même nécessaire dans un être fini est un mode d'être, qui n'a d'existence que par la substance, mais s'en distingue. Je ne suis ni ma vie, ni mon intelligence, ni ma volonté, mais je possède la volonté, l'intelligence, la vie. Cette infirmité de l'attribution est le signe de la substance finie. Elle n'est pas *absolument* tout ce qu'elle est. Même une nature spirituelle se voit attribuer des perfections que limite cette nature : une dualité demeure au sein de l'être le plus transparent. Il est intelligent, aimant ; il n'est ni l'intelligence, ni l'amour. C'est la limite même de ses pensées et de ses vouloirs qui nous renseigne sur cette médiocrité ontologique. Mais s'il est un Etre où l'intelligence, l'amour, la beauté soient sans limites, il sera tout cela absolument, sans distinction ni attribution

d'aucune sorte ; il sera Substance, mais sans aucun accident, signe révélateur de toute finitude.

Ce qui paraissait querelle grammaticale (la substance finie *a* ses accidents, elle *n'est pas* ses accidents) n'est donc qu'un reflet de la structure métaphysique des êtres. L'attribution d'un prédicat à un sujet, bien loin d'être l'origine de la distinction entre accident et substance, n'est qu'une forme verbale bien imparfaite pour fixer les délicates relations intelligibles que l'esprit voit entre les modes du réel.

Peut-être sera-t-on tenté de dire qu'il en voit trop. Non pas simplement en raison de l'aridité des analyses conceptuelles, mais parce qu'on a l'impression que la réalité s'est encore dissoute, une fois de plus, entre les mains du métaphysicien. Nous promettions du réel, et voici des concepts.

L'universel et l'individuel.

Même si l'on a admis que la métaphysique n'avait pas pour objet de nous faire goûter « le charme de l'individuel », l'on voudrait cependant trouver au terme de la pensée une réalité solide. Mais, à le bien prendre, le mécanisme de l'attribution est toujours une synthèse de concepts universels et d'un sujet dont la valeur reste *x*.

En effet, l'on met d'abord à part les accidents

contingents : être ici ou là, avoir telle quantité, posséder telle qualité. Puis l'on isole encore les accidents nécessaires ou propriétés : être vivant, être intelligent. Enfin l'on abstrait les éléments spécifiques de l'essence : animalité, rationalité. L'on dit que ces derniers ne sont pas des accidents, mais constituent le genre et l'espèce de la substance individuelle. Ils sont son essence même. Les Anciens les désignaient par le nom de « substance seconde », par opposition à la « substance première », qui est l'individu lui-même.

Mais là est précisément l'embarras. Je dis que Pierre est « animal raisonnable », et j'admets aisément que cela le constitue essentiellement. Mais qui ne voit que ces deux termes conviennent tout autant à Paul, ou à tout autre homme. Et de nouveau, la substance individuelle se recule dans son mystère ; je n'ai fait qu'attribuer à un x des concepts universels, « vêtements de confection qui iront aussi bien à Pierre qu'à Paul, parce qu'ils ne dessinent la forme d'aucun d'eux (1) ».

Or, nous ne voulons donner ni dans l'intuition bergsonienne, ni dans le « concept individuel » présenté par certaine variété de philosophes scolastiques. Puisque nous avons renoncé à nous fondre dans la « fluidité » du devenir, il nous faut affronter résolument le problème. L'affirmation gratuite d'un « concept individuel » ne le remplira

(1) BERGSON, Cf. chap. Ier, p. 28.

pas d'un contenu précis. Si l'on dépasse vraiment le domaine de l'imagination et de la sensibilité, terre promise du sentiment esthétique et de la vie affective, il n'y a que des concepts, et ces concepts sont universels. Un motif d'illusion serait peut-être que nos concepts, les plus purifiés même, gardent toujours un « halo » d'images plus ou moins vives : c'est vrai surtout des concepts employés à désigner directement le concret. Mais le concept est universel, ou il n'est pas : c'est-à-dire, non pas précisément comme l'indique l'étymologie, qu'il est « apte à se trouver en plusieurs réalités », mais qu'il est abstrait des modalités concrètes, qu'il est forme intelligible, isolée de la durée et de l'étendue.

Les caractères généraux de toute substance.

N'allons-nous pas payer cher cette intégrité logique ? La substance individuelle ne nous est-elle pas désormais inaccessible ?

En un certain sens, il faut l'accorder : il demeurera toujours un fond impénétrable à l'intelligence. C'est autour d'un individu substantiel seulement saisi comme principe d'unité que je groupe toutes les qualités qui lui appartiennent, ou plus rigoureusement, tous les accidents. Il y a fallu généralement un long travail synthétique, et, à mesure que

toutes ces données s'enrichissent et à la fois s'ordonnent, mon idée de cet individu devient plus parfaite. Mais à la millième fois qu'il se présente à ma conscience, comme à la première, la substance n'est pour moi que *ce quelque chose*, qui existe par soi et qui est le sujet de telles ou telles apparences. Rien n'est plus clair que la formule spontanée qui désigne une substance individuelle dans l'expérience : *cet homme*. A l'analyse, je trouve : « ce quelque chose qui est homme, qui a l'humanité ». Soit le sujet et sa détermination spécifique, la « substance seconde ».

Analyse du « quelque chose ».

Puisque cette détermination variera avec chaque espèce de substance, tournons-nous vers l'élément intelligible qui sera donné en toute substance : *ce quelque chose, hoc aliquid* (1). Le démonstratif est purement spatial. Quel moyen de montrer du doigt un chérubin ? Je ne puis même pas m'en servir pour me désigner moi-même en tant qu'esprit. Ce n'est donc que par transposition analogique que je puis employer le démonstratif pour désigner les substances spirituelles.

(1) Après l'étude de l'unité (Cf. chap. III, page 83), nous avions renvoyé à plus tard la considération du « quelque chose ». Le moment est venu.

L'indivisibilité de la substance.

Mais le « quelque chose » conviendra à toute substance. Scrutons cette idée qui paraît banale. Elle est un aspect de l'unité, qu'on définissait « indivisé en soi, et divisé de tout autre ». Le premier aspect est plus profond : il semble qu'on puisse dire qu'un être est d'abord indivisé en soi, avant d'être séparé de tout autre. N'importe : c'est une précision ainsi acquise sur la substance. Au rapport « *esse per se* » s'ajoute celui d' « *indivisum in se* », et par là, s'établit l'unité et donc l'individualité, la distinction, l'incommunicabilité de la substance. Etre « quelque chose » assure à toute substance une excellence dans l'être, qui ne sera surpassée que par le fait d'être « quelqu'un ». Radicalement cela signifie posséder une unité indivisible. Nous voyons apparaître alors l'idée de « personnalité », ou de substance spirituelle incommunicable. Il ne faut pas d'abord penser à cet isolement orgueilleux et romantique qui goûte un plaisir secret à être enfermé dans les limites de son Moi. Etre incommunicable est pour la substance une prérogative qui procède immédiatement du fait qu'elle est par soi. Il ne s'agit pas premièrement d'un cloître intime inviolable, mais d'une réalisation originale qui ne pourra jamais être à un autre. Il y a bien une

esquisse de cela dès le monde organique : mais l'incommunicabilité y est précaire. Voici le fruit qui s'entr'ouvre, voici les nécessités de l'amour physique ; et le déchirement douloureux qui donne naissance à un autre individu est le signe avant-coureur de la caducité de celle qui enfante. La substance qui avait d'abord donné d'elle-même va maintenant s'anéantir.

C'est dans les esprits que la qualité d'être incommunicable obtient sa plus haute perfection. La personne possèdera perpétuellement l'intégrité de son être : il y aura toujours quelque chose de sa réalité, qui, dans les unions les plus profondes qu'on puisse rêver, restera bien à elle, la source inaliénable de son être individuel. Qu'il suive un certain mystère, une intimité jamais pénétrée même dans les esprits les plus transparents, cela n'aurait rien d'étonnant. Mais il y a peut-être plus de satisfaction esthétique à espérer en de telles spéculations que de véritable clarté, et c'est pourquoi il nous faut scruter à nouveau l'idée de substance d'après les conditions de notre expérience.

Son commencement « in instanti ».

Que la substance soit quelque chose d'indivisible, cela entraîne d'importantes conséquences. L'on ne voit pas comment il pourrait y avoir en

rigueur un devenir de la substance : elle est ou elle n'est pas. Peut-être commence-t-elle d'être, en certains ordres de réalités ? Mais alors ce n'est qu'*in instanti*, et sans évolution. Les mutations apparentes qui s'accomplissent suivant un rythme plus ou moins rapide ne sont que le décor. La substance indivisible peut commencer et peut finir, elle ne peut devenir en ce qu'il y a de plus profond en elle.

C'est par là que les évolutionnistes vont s'introduire dans notre cosmos pour y tout bouleverser. Nous en viendrons à examiner leurs difficultés. Mais remarquons auparavant que d'être indivisible implique encore qu'il n'y a pas de substance qui soit plus ou moins une substance. Un végétal, une bête, un esprit n'est pas plus ou moins végétal, animal ou esprit. Les propriétés pourront varier en perfection ou en intensité, la substance n'est ni plus ni moins. Elle reste identique à elle-même sous tous les changements, à moins que n'arrive l'événement redouté de la destruction absolue.

Sa permanence.

La permanence de la substance sous le décor varié des apparences est enfin la propriété la plus notable qui suit à l'unité. C'est d'ailleurs celle que la réflexion vulgaire reçoit le mieux. Demeurer

alors que tout se meut et même s'effondre, tel paraît l'idéal de la substance. La permanence est cependant une notation relative à la mobilité qui est extérieure pour ainsi dire à la substance. Mais c'est d'abord le fait d'être par soi, qui fonde la permanence. La durée sera une propriété de toute substance finie, car il est impossible d'en concevoir une qui n'ait en elle quelque succession. Toutefois, loin d'être « l'étoffe des choses », la durée n'en est qu'un attribut. *Etre par soi* est plus profond que *durer*.

Permanence substantielle et durée bergsonienne.

Cette distinction est ce qui marque peut-être le mieux l'opposition du thomisme au bergsonisme. Une page de *Durée et Simultanéité* en fera prendre vivement conscience :

« Il n'est pas douteux que le temps ne se confonde d'abord pour nous avec la continuité de notre vie intérieure. Qu'est-ce que cette continuité ? Celle d'un écoulement et d'un passage, mais d'un écoulement et d'un passage qui se suffisent à eux-mêmes, l'écoulement n'impliquant pas une chose qui coule et le passage ne présupposant pas des états par lesquels on passe : la *chose* et l'*état* ne sont que des instantanés artificiellement pris sur la transition ; et cette transition, seule naturellement expérimentée, est la

durée même. Elle est mémoire, mais non pas mémoire personnelle, extérieure à ce qu'elle retient, distincte d'un passé dont elle assurerait la conservation ; c'est une mémoire extérieure au changement lui-même, mémoire qui prolonge l'avant dans l'après et les empêche d'être de purs instantanés apparaissant et disparaissant dans un présent qui renaîtrait sans cesse. Une mélodie que nous écoutons les yeux fermés, en ne pensant qu'à elle, est tout près de coïncider avec ce temps qui est la fluidité même de notre vie intérieure ; mais elle a encore trop de qualités, trop de détermination, et il faudrait effacer d'abord la différence entre les sons, puis abolir les caractères distinctifs du son lui-même, n'en retenir que la continuation de ce qui précède dans ce qui suit et la transition ininterrompue, multiplicité sans divisibilité et succession sans séparation, pour retrouver enfin le temps fondamental. Telle est la durée immédiatement perçue, sans laquelle nous n'aurions aucune idée du temps (1). »

Que le Cosmos soit en perpétuel devenir, et que la Psyché humaine développe son thème conscient symphoniquement, pour ainsi parler, à ce devenir, la métaphysique de l'être ne le nie pas. Elle peut même se réjouir de la réaction que marque le bergsonisme contre un scientisme étroit, féru de classifications et de mesures ; mais elle n'admet pas

(1) H. Bergson, *Durée et simultanéité*, p. 54-55.

que l'affirmation du devenir et de la durée doive gêner en rien celle de la substance. On peut la nier verbalement, ou inversement dire que ce n'est qu'une manière de parler : toujours on y revient, — invinciblement.

L'affirmation inévitable de la substance.

Comme il est à prévoir, l'affirmation de la substance étant une donnée primitive, il n'en est de preuve que par réduction à l'absurde. Il sera toujours loisible à un philosophe de dire qu'il n'y a pas de substances, que ce n'est là qu'un résidu d'habitude logique ; il ne lui sera pas toujours possible de le faire en descriptions aussi savamment rythmées qu'un Bergson ; mais l'on pourra toujours lui répondre par l'analyse même de son texte : l'on y rencontrera, comme dans l'Evolution Créatrice, des Vertébrés et des Insectes, des Hyménoptères et des Coléoptères, moments fugitifs du grand élan vital, nous le voulons bien, mais enfin, et si éphémères qu'on les suppose, centres d'action, organismes indépendants, doués d'instincts déterminés. Et sans aller jusqu'aux tableaux mythiques de la vie végétative et animale, lisons les premières lignes du poème cosmologique : « L'existence dont nous sommes le plus assurés et que nous connaissons le mieux est incontestable-

ment la nôtre, car de tous les autres objets nous avons des notions qu'on pourra juger extérieures et superficielles, tandis que nous nous percevons nous-mêmes intérieurement, profondément (1). » Qu'on nous dise après cela qu'il n'y a qu'un changement pur et non pas une chose qui change, peu importe. Encore qu'on en ait, l'on juge du changement en fonction d'une substance permanente. L'intuition de la durée pure n'est pas un phénomène supérieur, c'est une régression de l'intelligence à l'imagination et aux sens. Mais cela a été déjà dit mille fois, et bien dit, par d'autres. Dès qu'on ne renonce plus à l'intelligence, mais qu'on cherche à rendre la fluidité du devenir aussi transparente que possible à l'esprit, l'on est amené à la nécessité d'un sujet du changement. Il ne faut pas craindre de répéter que le « devenir pur » est une position étrangère à la philosophie. Il est sans doute commode de se faire du substantialisme une image grossière, pour se donner l'avantage de la démolir avec plus de sûreté. « Si ce substrat incolore est sans cesse coloré par ce qui le recouvre, il est pour nous dans son indétermination comme s'il n'existait pas. Or nous ne percevons précisément que du coloré, c'est-à-dire des états psychologiques. A vrai dire, ce « substrat » n'est pas une réalité, c'est, pour notre conscience, un simple signe destiné à lui rappeler sans

(1) *Evolution Créatrice*, p. 1.

cesse le caractère artificiel de l'opération par laquelle l'attention juxtapose un état à un état, là où il y a une continuité qui se déroule (1). »

Le substrat est « incolore », donc il n'existe pas. Il n'est pas un « état psychologique », donc il n'est pas une réalité ; (et plus encore) donc il n'est que le signe d'une opération artificielle. Nous n'avons pas sans doute collectionné tous les paralogismes renfermés sous si peu de mots. Nous reconnaissons d'abord très volontiers que l'associationnisme a tort de découper la vie intérieure en états juxtaposés. Mais c'est un nouveau paralogisme que d'affirmer : l'atomisme psychologique est faux, donc il n'y a pas de substance.

La substance nécessaire comme sujet du changement.

Dire qu'il n'y a pas de « substrat » parce qu'il échappe à la conscience, c'est dire que seul est réel ce qui est perçu intuitivement. Or, une réalité peut être aussi connue par inférence rationnelle, procédé que tout empiriste ne se fait pas faute d'employer dès qu'il parle d'autre chose que de la donnée immédiate de la conscience. Et c'est justement le cas de la substance. Nous l'admettons en nous, comme d'ailleurs dans le monde extérieur, parce que le changement requiert un sujet du

(1) *Evolution Créatrice*, p. 4.

changement. La coupe de la preuve aristotélicienne de la nécessité d'un sujet est simple. Dans tout changement, il y a passage d'un contraire à un autre. Pensons au changement qualitatif : couleur qui se nuance, sentiment qui s'approfondit... Qu'on se souvienne que, selon Aristote, le passage d'un contraire à un autre n'est pas seulement la brusque substitution du blanc au noir, mais implique tous les intermédiaires requis. Et l'on peut ajouter que toute différence de teinte s'oppose à la teinte initiale, non pas comme un contraire rigoureux, mais comme une marche vers le contraire. De toute façon, c'est un opposé, et cela suffit pour le cas. Mais le passage d'une nuance à l'autre n'est pas la simple succession de deux états. « Réduit à la pure idée de remplacement successif, il est clair que le changement s'évanouit. Changer c'est devenir autre, ce n'est pas faire place à autre chose (1). » Il faut qu'il y ait, entre l'ancien et le nouvel état, une unité de liaison Pour cela, il faut un rapport entre les deux limites, non pas un pur rapport, une relation idéale, mais un rapport réel. Ce qui ne peut se faire sans un sujet du rapport, quelque chose qui soit commun aux deux extrêmes du changement (2).

Il n'importe maintenant que ce sujet ne soit

(1) Cf. HAMELIN, *Le système d'Aristote*, p. 308.
(2) Cf. S. THOMAS, *De Potentia*, q. 3, a. 2.

pas objet d'intuition. La nécessité de poser la substance comme sujet du changement est requise pour l'explication de l'expérience : il faut accepter cette nécessité ou renoncer là encore à la tendance naturelle à chercher la raison d'être. Le substrat peut être « incolore », et néanmoins réel. Il *doit* même être « incolore » : qu'on prenne en effet ce terme au sens de qualité visuelle ou comme symbole de toute autre qualité même psychique, le substrat doit être pur objet d'intelligence et nullement accessible à l'intuition sensible. Nous disons même davantage : il n'est donné qu'au terme d'une inférence, l'expérience ne fournissant d'abord que des accidents. S'il en est ainsi ce qu'on appelait « un simple signe » d'une opération artificielle n'est autre chose que la réalité la plus profonde qui soit. L'on peut juger par là de l'abîme qui nous sépare du bergsonisme : l'un appelle « signe artificiel » ce que l'autre nomme « réalité en soi ».

Si l'on a prêté attention à la manière dont nous avons conçu le passage d'un contraire à un autre, l'on verra combien nous sommes éloignés de donner dans l'atomisme psychologique. Le sentiment qui s'approfondit, le travail intellectuel qui se mûrit, forment certes une continuité. Mais pour le changement le plus uniforme, il faut une « chose » qui change, et ce n'est pas le sentiment qui est cette chose. L'image de la boule de neige n'est qu'une

poétique équivoque. Il est bien vrai que dans cette boule les flocons de neige sont pressés contre un premier flocon, contre un premier cristal. Mais nous n'avons alors qu'un agrégat. Dans la vie psychologique, dire que c'est le sentiment qui s'accroît, ou même la conscience, c'est, de toute façon, dire que « quelque chose » fait fonction de substance, de centre, de support — comme on voudra l'appeler. Mais c'est revenir, sans l'avouer, à poser un sujet du changement.

Les différentes espèces de substances : Monisme ou Pluralisme.

S'il est relativement facile d'établir la nécessité métaphysique d'une substance, d'un sujet, dans tout changement, la difficulté devient sérieuse lorsqu'il s'agit de désigner dans le réel les substances qui doivent s'y trouver. Il faut reconnaître ici que la réponse ne peut être simple, nous l'avons fait pressentir précédemment (1). Une précaution méthodologique très sage sera de se défier des solutions excessives. Car nous sommes à un tournant très important de la métaphysique. Les systèmes philosophiques s'opposent surtout par leur manière de représenter l'individu dans

(1) Cf. chap. VIII, p. 202.

le monde. Selon la vue un peu simplifiée de Renan que nous rapportions au début de ce chapitre, il y aurait soit « une idée trop exaltée de l'individualité », soit « une vue trop exclusive de l'ensemble ». Le pluralisme et le monisme sont évidemment des positions réelles auxquelles on pourrait attacher des noms de philosophes. Mais entre le pluralisme radical qui concevrait le monde comme une poussière de monades indépendantes, et le monisme absolu qui ne pose qu'un seul Etre aux aspects multiples, il n'y a pas une alternative telle que l'esprit soit contraint de choisir l'un ou l'autre des termes. N'y a-t-il pas place pour une certaine pluralité qui serait unifiée par une relation à un même être, relation qui dépasserait tout l'ordre de cette pluralité, et ferait à cet être une situation éminente ? La solution vraie ne serait-elle pas plus souple que le monisme ou le pluralisme et ne pourrait-elle pas contenir les éléments de vérité que l'un et l'autre renferment ? Que la pluralité soit donnée, c'est ce que le sens commun admettra d'abord. Qu'il faille une unité en cette pluralité pour qu'elle devienne compréhensible, c'est encore un besoin spontané de l'intelligence. A première vue, la solution qui refuserait définitivement l'une ou l'autre de ces postulations laisserait une impression de malaise et d'insatisfaction qu'une vision plus originale de l'univers ne suffirait pas à dissiper. Mais il faut passer d'un examen

superficiel du problème à une recherche plus rigoureuse.

Une substance au moins est nécessaire.

Considérons comme acquis que le changement donné dans ce que nous appelons l'Univers suppose au moins une substance : il faut un être par soi, peut-être immanent au devenir, nous n'en savons rien encore ; mais un être qui soit véritablement de l'*être* ; c'est-à-dire n'existe pas dans et par un autre, un être qui soit véritablement *un* être, c'est-à-dire indivisible et permanent sous la multiplicité des apparences. C'est le minimum de certitude que nous pouvons dès maintenant affirmer, mais nous l'affirmons catégoriquement, parce que nous avons admis l'exigence absolue du principe de raison d'être.

Remarquons que cette affirmation n'implique même pas une distinction foncière entre l'esprit et les choses. Certes nous avons donné comme primitive l'opposition du réel et de l'intelligence : mais cela avait été acquis indépendamment de toute considération sur la substance. Décor extérieur, et conscience de ce décor, comme aussi des modifications internes qu'il produit, tout cela en définitive ne doit-il pas être attribué (le terme est rigoureux) à un même sujet du changement, que

le progrès de la spéculation ferait découvrir à l'origine de tout devenir ?

Le bergsonisme rejette les substances individuelles.

Admettons au moins cela, et continuons la recherche. Tout au fond, le bergsonisme ne nous permettrait pas de dépasser ce stade. Voyons comment la question se pose dans l'évolutionnisme.

« Dès le premier coup d'œil jeté sur le monde, avant même que nous y délimitions des *corps*, nous y distinguons des *qualités*. Une couleur succède à une couleur, un son à un son, une résistance à une résistance, etc. Chacune de ces qualités, prise à part, est un état qui semble persister tel quel, immobile en attendant qu'un autre le remplace. Pourtant chacune de ces qualités se résout, à l'analyse, en un nombre énorme de mouvements élémentaires. Qu'on y voie des vibrations ou qu'on se la représente de toute autre manière, un fait est certain, c'est que toute qualité est changement. En vain d'ailleurs on cherche ici, sous le changement, la chose qui change : c'est toujours provisoirement, et pour satisfaire notre imagination, que nous attachons le mouvement à un mobile. Le mobile fuit sans cesse sous le regard de la science : celle-ci n'a jamais affaire qu'à de la mobi-

lité. En la plus petite fraction perceptible de seconde, dans la perception quasi instantanée d'une qualité sensible, ce peuvent être des trillions d'oscillations qui se répètent : la permanence d'une qualité sensible consiste en cette répétition de mouvement, comme de palpitations successives est faite la persistance de la vie. La première fonction de la perception est précisément de saisir une série de changements élémentaires sous forme de qualité ou d'état simple, par un travail de condensation... En résumé, les qualités de la matière sont autant de vues stables que nous prenons sur son instabilité.

Maintenant, dans la continuité des qualités sensibles nous délimitons des corps. Chacun de ces corps change, en réalité, à tout moment. D'abord, il se résout en un groupe de qualités, et toute qualité, disions-nous, consiste en une succession de mouvements élémentaires. Mais, même si l'on envisage la qualité comme un état stable, le corps est encore instable en ce qu'il change de qualités sans cesse... Le corps change de forme à tout instant. Ou plutôt il n'y a pas de forme, puisque la forme est de l'immobile et que la réalité est mouvement. Ce qui est réel, c'est le changement continuel de forme : *la forme n'est qu'un instantané pris sur une transition.* Donc ici encore, notre perception s'arrange pour solidifier en images discontinues la continuité fluide du réel. Quand les

images successives ne diffèrent pas trop les unes des autres, nous les considérons toutes comme l'accroissement et la diminution d'une seule image *moyenne*, ou comme la déformation de cette image dans des sens différents. Et c'est à cette moyenne que nous pensons quand nous parlons de « l'*essence* d'une chose, ou de la chose même ».

Il en va de même dans l'interprétation des mouvements : « Nous serions fort embarrassés pour imaginer les mouvements inhérents aux actions de manger, de boire, de se battre, etc. Il nous suffit de savoir, de manière générale et indéterminée, que tous les actes sont des mouvements. Une fois en règle de ce côté, nous cherchons simplement à nous représenter le *plan d'ensemble* de chacun de ces mouvements complexes, c'est-à-dire le *dessin immobile* qui les sous-tend. Ici encore la connaissance porte sur un état plutôt que sur un changement. Il en est donc de ce troisième cas comme des deux autres. Qu'il s'agisse de mouvement qualitatif ou de mouvement évolutif ou de mouvement extensif, l'esprit s'arrange pour prendre des vues stables sur l'instabilité. Et il aboutit ainsi, comme nous venons de le montrer, à trois espèces de représentations : 1° les qualités ; 2° les formes ou essences ; 3° les actes.

« A ces trois manières de voir correspondent trois catégories de mots : les *adjectifs*, les *substantifs* et les *verbes*, qui sont les éléments primordiaux

du langage. Adjectifs et substantifs symbolisent donc des *états*. Mais le verbe lui-même, si l'on s'en tient à la partie éclairée de la représentation qu'il évoque, n'exprime guère autre chose (1). »

Nous n'avons tenu compte des assertions bergsoniennes sur les *actes* que par scrupule de ne pas mutiler un exposé d'ensemble. A la vérité, cela n'importe pas immédiatement au discernement des substances. Les considérations sur les prédicaments nous y ramèneraient (2). Mais examinons ce qu'il en est au sujet des *qualités* et surtout des *formes*.

Espèces de substances d'après l'expérience et les connaissances scientifiques.

Et d'abord, nous ferons le maximum de concessions dans l'ordre physique, pour avoir toute sécurité dans l'ordre métaphysique. L'antique vision du monde matériel était certes très candide, et nous n'avons pas le dessein d'en défendre l'imagerie rudimentaire. L'analyse approfondie des sciences modernes a révélé une complexité d'organisation et de structure jusque-là insoupçonnée. Elle entraîne une idée de la relativité de la connaissance sensible, à laquelle il faut se ranger, de gré ou de force. La chair colorée ou la

(1) *Evolution Créatrice*, p. 325-328.
(2) Cf. *infra*, p. 256.

corolle de la fleur ne sont pas absolument ce qu'elles paraissent : un très grand nombre de cellules, elles-mêmes systèmes très compliqués, les constituent en réalité. Les données phénoménales sont fondées, en ce sens que dans un ensemble de circonstances précises, il n'y aura qu'une qualité sensorielle qui modifiera la conscience. Ajoutons qu'il en va de même dans l'inorganique : la théorie électronique de la matière nous fait entrevoir des structures variées d'atomes, c'est-à-dire comme un troisième plan de relations élémentaires, puisque les atomes eux-mêmes forment un second plan qui échappe à l'observation vulgaire. « Il y aura des atomes, en ce sens qu'à une certaine échelle, dans la division des corps inorganiques, le physicien est amené par la pratique des méthodes expérimentales à constater l'existence de « grains » d'une grandeur déterminée séparés les uns des autres comme le sont deux êtres vivants. La réalité des « atomes » sera un fait acquis, mais acquis à titre phénoménal, et sous la condition d'entendre par atome, non le simple qui est indivisible, mais l'individu qui pourrait être composé comme l'est une plante ou un animal. L'existence de semblables atomes n'impliquera nullement l'atomisme, c'est-à-dire le système qui attribue à l'atome un pouvoir d'explication tel que l'atome soit doublement l'absolu : du point de vue de la réalité, parce qu'il est l'élément dernier de la

nature, du point de vue de l'esprit, parce qu'il est le principe suprême de l'intelligible, *ultima ratio rerum*. Tout au contraire, il pourrait arriver que l'introduction de la méthode expérimentale dans les théories moléculaires aboutît à dévoiler, dans l'intérieur de l'atome, une complication semblable à celle d'un système solaire, à poser des problèmes aussi difficiles que ceux de la mécanique céleste, à concevoir même des « sous-atomes » et des « proto-atomes (1). »

Le fait de déchirer l'image naïve que se faisait du monde matériel le philosophe antique, comme encore aujourd'hui « l'homme de la rue », n'a rien pour effrayer le métaphysicien. Il accepte qu'on lui dise que les « qualités » perçues doivent se résoudre en « atomes », que les « atomes » sont peut-être des « architectures d'électrons »... Et qui sait jusqu'où ira l'analyse humaine, armée d'instruments de plus en plus puissants et de relations mathématiques rigoureuses ? Il n'acceptera pas néanmoins, sans de bonnes raisons établies d'après d'exactes observations, que *toutes* les formes vivantes doivent se résoudre, conformément à la pensée bergsonienne, en « trillions d'oscillations » afin de se mieux résorber dans un unique élan vital. Mais il est prêt à reviser les titres à l'individualité de tant d'êtres, curieusement indécis entre

(1) L. Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, p. 385-386.

le règne animal et le règne végétal par exemple, ou hésitants entre le pouvoir personnel et la démocratie plus ou moins organisée : pour parler sans images, entre l'individualité caractérisée du vertébré, et la « collectivité » de l'algue.

Deux affirmations essentielles.

Si loin qu'on pousse l'analyse dans le sens de l'infiniment petit, le métaphysicien demandera seulement deux choses.

1° Qu'on reconnaisse que toute décomposition d'un individu donné en éléments plus petits n'implique pas qu'il ne soit qu'un agrégat : si, en effet, il présente des actions et des qualités originales que n'expliquent pas les éléments totalisés, il faudra rendre compte de cette « originalité » par un principe d'être suffisant à la produire, et en tout cas supérieur en perfection à la somme de ses éléments.

2° Que dans toute analyse du monde physique, si loin qu'on aille dans la division, on ne pourra éviter à chaque stade de poser des individus (non pas nécessairement des « simples », selon la juste remarque de M. Brunschvicg), — cette individualité n'abolissant entièrement ni celle de l'être du plan supérieur à elle, ni celle de l'être du plan qui lui est inférieur.

La relativité de toute classification des substances physiques.

S'il en est ainsi nous arrivons à une grandiose conception de l'univers. Il faudra distinguer auparavant entre constatations scientifiques, hypothèses plus ou moins probables, et imaginations de mathématiciens. Tout n'est pas de même valeur dans les éléments qui intègrent ce qu'on est convenu d'appeler l' « image » moderne du monde physique. Il y a encore des remaniements à prévoir, mais il apparaît bien maintenant comment cela n'importe pas essentiellement à la solidité de la métaphysique. Il ne faut pas confondre, en effet, la certitude de cette discipline avec la certitude physique. Etant donné que l'objet de cette dernière est acquis laborieusement à l'aide de sens aux connaissances fragmentaires, et d'instruments qui ne peuvent éliminer absolument ce caractère d'imperfection et d'infirmité, il est à penser que l'image du monde sera toujours variable et revisible.

Une hiérarchie des substances.

Mais à travers tous les plans de réalité auxquels l'observation ou le calcul donnent une valeur

relative : du vivant à la cellule et aux éléments de la cellule, du bloc minéral à l'atome et à l'électron, et peut-être à un au-delà de complication encore inconnue, c'est toujours à une hiérarchie de substances qu'il faudra conclure. Il y aura à déterminer un grand nombre de relations très délicates entre chaque individu d'un degré donné de la hiérarchie et les éléments qu'il assume : quelle est la relation du vivant à ses cellules ? Quelle est celle de l'atome aux composantes de son système « stellaire » ? L'on devra assouplir autant de fois et en autant de manières différentes le concept métaphysique de substance qu'il y aura de modalités différentes du réel. Mais toujours il s'imposera invinciblement, non comme un schéma de l'entendement, brutal et univoque, mais comme une nécessité de la réalité même.

Ce résultat métaphysique obtenu en examinant les expressions les plus récentes de la pensée philosophique nous dispense d'une critique détaillée tant du « labyrinthe du continu » d'où Leibniz s'évade au prix d'une renonciation aux affirmations élémentaires de la raison, que de l'antinomie du divisible et de l'indivisible où Kant veut nous enfermer.

La 2e antinomie de Kant

Comme on l'a bien fait voir (1), l'antinomie kantienne n'est nullement nécessitante, quand l'on a compris que sa position n'avait qu'une valeur à priori. Thèse : « Toute substance, dans le monde, est composée de parties simples. » Antithèse : « Aucune chose, dans ce monde, n'est composée de parties simples. » « Dans l'ordre noumenal, sans conteste, l'unité intelligible élémentaire doit être l'unité objective de la substance, la monade, véritable atome intelligible. Mais faut-il pour cela que l'étendue spatiale, condition matérielle et inintelligible des objets, se résolve elle-même en un nombre limité d'éléments encore étendus, mais ultérieurement indivisibles ? Quelle nécessité *rationnelle* pourrait-on invoquer à l'appui de cette thèse ?... A vrai dire, la loi de continuité spatiale qui régit toute représentation sensible... n'affirme ni ne nie la divisibilité indéfinie de l'objet réel : elle n'assigne aucune limite nécessaire de la division, qui *dépend d'autres conditions encore* que de la simple continuité... Dans la seconde antinomie..., reconnaissons, avec Kant, que les deux termes opposés sont également dénués de nécessité à priori. Cela n'empêche pas que l'un ou

(1) Cf. J. Maréchal, *Le Point de départ de la Métaphysique*, cahier V, p. 445-446.

l'autre de ces termes ne puisse être suggéré par des considérations d'un ordre différent, comme seraient des approximations inductives, des simplifications heureuses dans l'expression mathématique des lois physiques, et ainsi de suite... »

Si ce n'est le mot « suggéré » qui nous paraît d'une prudence peut-être excessive, appliqué à la totalité des cas, ces réflexions montrent bien comment l'antinomie kantienne est aprioristique, et s'est vidée délibérément de tout contenu expérimental, en sorte que la « variété » lui échappe Nos considérations métaphysiques, qui peuvent bien paraître à certains moments d'une grande sécheresse logique, n'ont jamais ce caractère purement dialectique et se moulent d'aussi près que possible sur la réalité, sans créer de difficultés artificielles par la comparaison arbitraire de deux concepts. Ainsi cette célèbre antinomie du divisible et de l'indivisible, position trop simple malgré l'appareil d'abstractions qu'elle suscite dans la *Critique de la Raison Pure* (1).

La conception hiérarchique vers laquelle nous acheminent les plus récentes observations, — sainement interprétées — est sans comparaison plus souple. Si l'esprit reste incertain dans la désignation de bien des substances, la faute en

(1) Cf. *La preuve de la thèse et de l'antithèse* (trad. Tramesaygues et Pacaud, p. 394 sq.), qui n'a rien à envier à la scolastique la plus hirsute.

est à l'imperfection des expériences : comment concevoir, par exemple, le degré d'autonomie des cellules vivantes dans le corps d'un animal ? Comment concevoir l'actualité que conservent des corps simples se muant en un seul composé chimique ? A dire vrai, les réponses ne sont plus du ressort de la métaphysique générale. Celle-ci n'a pas à étudier le détail de l'univers, ni non plus à attendre sur ce point les dernières réponses des sciences. Elle a établi une conception universelle de la substance, elle oriente l'esprit vers une application proportionnelle de ce concept selon la diversité de l'expérience. La substance, « être par soi, indivisible, qui n'est ni plus ni moins substance, permanente », va être conçue suivant les nécessités mêmes du donné.

La conception analogique des caractères de la substance.

L'on comprendra aisément ce que veulent dire les termes « d'être par soi », d' « indivisible », de « permanent ». Cela ne signifie pas : absolument par soi, absolument indivisible, absolument permanent. Dans le cas contraire, il n'y aurait qu'une substance, réalité simple, éternelle et immuable. Ce qui est en question, c'est la « perséité », l'indivisibilité, la permanence qui conviennent à telle

espèce de substance. En ces conditions, il n'y a pas de « noumène » qui tienne, c'est à l'expérience indéfiniment souple et variée qu'il faut assouplir et « varier » le concept de substance.

Plutôt qu'une telle hiérarchie, certains préfèreront se jeter dans le monisne radical. Puisqu'il faut une substance, soit, mais qu'il n'y en ait qu'une. Car, dira-t-on, ce concept de substance qui n'est pas tout à fait substance, puisqu'elle peut périr, être divisée en d'autres substances, renfermer sous elle des virtualités, qui, l'occasion donnée, deviendront des êtres par soi, à leur tour, — c'est un concept entaché de trop d'imperfections.

Mais justement, nous sommes au cœur du problème. Renoncer à certains faits d'expérience qui ne permettent pas une distinction univoque des substances, et se rallier au monisme, par goût pour la simplicité, et pour une clarté obtenue à peu de frais, voilà qui n'est pas pour séduire un esprit qui nous aurait suivi jusqu'ici. Si nous voulons garder fermement notre méthode, nous ne devons rejeter aucun élément du donné, ni chercher à produire une impression d'intelligibilité qui simplifierait et donc fausserait la connaissance du réel.

Le concept de substance, en toute sa rigueur, ne convient à aucune des substances qu'on croit discerner dans l'expérience. Impossible cependant de renoncer soit au concept de substance, soit

aux modalités de l'expérience. La solution n'est pas à demander au sacrifice de l'un ou l'autre terme du problème : elle devra les renfermer tous les deux et les dépasser.

Voici que commence à s'esquisser cette opposition du relatif à l'absolu, de l'imparfait au parfait, du fini à l'infini qui amènera, en métaphysique, la « décision ». Plutôt que de sacrifier les données expérimentales à un logicisme étroit, nous aurons à nous interroger sur cette anomalie d'une réalité qui n'est pas tout à fait réalité, d'un être qui est d'une certaine façon non-être, d'une substance qui n'est pas absolument substance. Ce que la puissance faisait pressentir de l'antériorité de l'acte, — puis la contingence de l'existence reçue dans une essence finie, — et maintenant la substance, être par soi, et cependant qui n'est pas toujours, indivisible en soi et parfois corruptible, — toutes ces positions fondées en réalité et néanmoins ne satisfaisant pas l'esprit, devront recevoir une plus profonde explication. C'est alors que par des voies diverses, mais qui convergent toutes vers un même point, l'esprit, par une démarche décisive, passera, des modalités finies de l'expérience, à l'Etre transcendant.

Fonctionalisme.

Auparavant, examinons une position philosophique qui tente de dissoudre la substance, et vient à nier logiquement même l'existence de l'esprit, comme réalité individuelle.

Lorsqu'on essayait une première approximation de la substance, l'on était amené à considérer le procédé logique de l'attribution. « Il suffit que j'admette qu'en toute démarche intellectuelle vers le réel, c'est toujours à un sujet que j'aboutis, c'est-à-dire à une réalité qui n'est attribuable à rien d'autre (1). » Telle est la conclusion d'une analyse saine de la pensée. Mais diverses variétés de l'idéalisme ne veulent pas d'une limite réelle au procédé de l'attribution.

Selon cette manière de voir, il n'y a que des relations, c'est-à-dire des rapports que l'esprit met entre différents concepts. Le concept-sujet quel qu'il soit n'est jamais un absolu. La connaissance se réduira à un système de relations dont les termes se détermineront mutuellement à l'infini. L'absolu du jugement n'est que provisoire. Toute connaissance est fonctionnelle, et pourrait se symboliser dans l'expression : $f(\varphi)$. Pour déterminer f, il faudra donner une valeur à φ. Mais φ ne se déterminera que si l'on donne une valeur à ψ.

(1) Cf. *supra*, chap. VIII, p. 205.

Ainsi la chaîne des attributions est virtuellement infinie : $f(\varphi(\psi...)$. Toute autre vue sur les choses procèdera d'un réalisme naïf, qui, non content de donner aux phénomènes, et spécialement à la qualité, une « entité » précise, suppose encore qu'il y a des sujets de ces phénomènes : c'est-à-dire qu'à un moment donné l'analyse attributive doit cesser, pour affirmer des réalités individuelles, des substances.

Bornons notre critique à celle de l'affirmation d'une série inépuisable de relations idéales. Quel que soit le détail des systèmes, c'est par cette affirmation essentielle qu'ils se caractérisent, et s'opposent le plus profondément à la métaphysique réaliste.

Deux idées sont impliquées en cette doctrine : l'idéalité et le caractère fonctionnel de tout jugement. Après notre étude sur l'être et les modalités de l'abstraction de son concept transcendantal, il nous paraît inutile de revenir sur l'intuition primitive de l'objet. Mais la seconde idée alléguée vient remettre tout en question. En effet, saisir l'être au principe de la pensée sera de peu d'utilité, si nous ne pouvons dire qu'il y a réellement *des êtres*. Nous voici rejetés dans une connaissance qui n'est autre chose que la cohérence interne des idées.

La difficulté serait formidable, si l'on ne s'avisait d'en discuter les bases, avant de s'engager naïve-

ment dans l'idéalisation du réel. La position du « fonctionalisme » est-elle pensable ? Un idéaliste est, sans doute, surtout sensible au reproche d'inintelligibilité. S'il s'agit de procéder dans la clarté, exigeons cette clarté du principe lui-même.

La non-régression à l'infini.

Or, tout en concédant que dans le monde phénoménal l'analyse puisse reculer au delà de toute prévision, suivant les progrès des connaissances scientifiques, l'affirmation d'une régression à l'infini, en tous les sens de ce terme, et en toutes manières, n'est pas pensable.

S'il est une assise importante de la métaphysique aristotélicienne qu'il faut dégager et dont il faut apprécier la solidité, c'est la négation de la régression à l'infini : ἀναγχὴ στῆναι. Elle acquèrera une valeur croissante à mesure que le relativisme des sciences se fera plus exigeant. C'est autour de cette idée que devront se livrer les combats décisifs. L'ἀναγχὴ στῆναι s'oppose à la formule symbolique : f (φ (ψ...), en une rigoureuse alternative.

Dans la vision aristotélicienne du réel, la négation de la régression à l'infini n'affecte pas, on le sait, la série des individus dans le temps. Se donnant l'éternité du monde, Aristote ne voit pas que la succession des générations ne puisse être infinie

dans la durée. Mais en remontant dans l'ordre non pas du temps, mais de l'être, il ne saurait être question de supposer une série infinie de causes enchaînées, sans faire crouler tout l'édifice causal. S'il n'y a pas de cause première, il n'y a que des causes intermédiaires jusqu'à la cause ultime. Mais admettre un tel concept de « cause intermédiaire », c'est là une démarche inintelligible : il ne peut y avoir une telle cause intermédiaire. La conséquence serait qu'il n'y a ni cause ni causé. Solution excessive pour un réaliste.

L'est-elle aussi pour un idéaliste ? Il ne le semble pas. D'ailleurs la négation des substances est intimement liée à la négation de la causalité. S'il n'y a pas de substances, quel sens acceptable peut offrir l'idée d'une interaction causale ?

Le discernement des substances,

Sans nous laisser attirer par la discussion sur la causalité, dont la place est au chapitre suivant, considérons une application légitime de l'ἀναγχὴ στῆναι dans le discernement des substances. Que signifiera ce commandement, non pas dans l'ordre de la durée, ni même dans l'ordre de l'être, c'est-à-dire dans une hiérarchie de causes de perfection croissante, mais dans l'analyse même du réel, du point de vue de la substance ?

Nous avions laissé l'examen de l'évolutionnisme bergsonien, après abandon d'un réalisme naïf, et en considérant les possibilités d'une analyse toujours reprise du réel physique. Mais la conception fonctionnelle vient, d'une autre région de la réflexion philosophique, réveiller en nous de grandes perplexités. Même conçue en un sens réaliste, c'est-à-dire non pas comme l'attribution d'un concept à un concept, mais comme l'attribution d'un concept à *quelque chose*, l'analyse du réel ne va-t-elle pas nous mener vers l'organisation à l'infini, en pratique vers la dissolution de la substance ?

L'image leibnizienne est célèbre : « Chaque portion de la matière peut être conçue comme un jardin plein de plantes, et comme un étang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs, est encore un tel jardin ou un tel étang (1). »

En fait l'observation scientifique ne se prête pas à cette théorie d'un emboîtement indéfini de réalités de même ordre. Sous une forme plutôt poétique, Leibniz applique le même schème de pensée que dans l'analyse de l'étendue supposée homogène. Mais la vision du monde doit être bien moins dépendante de telles symétries, d'ailleurs imaginaires. « A chaque échelle de grandeur (ou plutôt

(1) *Monadologie*, n° 67.

de petitesse puisqu'en ce moment nous sommes censés aller du plus grand au plus petit) correspondent des phénomènes d'un certain ordre et non d'autres. On ne voit pas de cristaux gros comme des planètes, et nous avons beau augmenter la puissance de nos microscopes, nous ne trouvons, dans un cristal ou dans une goutte d'eau, rien qui ressemble à un système planétaire, pas plus que nous ne trouvons, parmi les végétaux ou les animalcules microscopiques, des miniatures de chênes, de palmiers, d'éléphants ou de baleines. Les phénomènes d'ondulations lumineuses, les phénomènes capillaires, les phénomènes chimiques et leurs échelles respectives distinctes, n'empiètent pas les uns sur les autres, ne se reproduisent pas périodiquement à tour de rôle, comme il le faudrait dans l'hypothèse d'un emboîtement indéfini des phénomènes cosmiques. Et la conséquence que la raison doit en tirer, c'est qu'en fait la série est limitée, et qu'il y a un point de départ dans la petitesse, au point de vue de la structure du monde et de l'échafaudage des phénomènes cosmiques (1). » Cette description peut être appuyée d'une vue plus récente que nous donne M. I. Meyerson, allant du mouvement moléculaire au monde du mouvement brownien, puis à un monde « plus étrange encore », le monde de l'énergie rayon-

(1) A. Cournot, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les Sciences et dans l'Histoire*, n. 188, p. 214.

nante. Ce n'est pas un modèle de même nature qui décroît mathématiquement. Bien plus, ce qui paraît le plus probable, ce n'est pas une différenciation à l'infini, selon des plans de réalité immanents les uns aux autres. « Ainsi ce qu'on peut appeler *notre monde*, le monde des phénomènes qui nous est familier, et même, jusqu'à un certain point, des lois qui les régissent, nous apparaît maintenant comme borné, au point de vue de la taille, par une limite inférieure au delà de laquelle il y a *autre chose* (1). »

Nous ne voulons pas faire dire à la description scientifique ce qu'elle ne prétend pas dire. Et la note de probabilité dont on convient, en fin de compte, ne peut être suffisante dans une démonstration métaphysique. Telle quelle, elle fait cependant s'évanouir les prestiges de la dialectique, laquelle fait ordinairement bon marché de l'expérience. Dans l'inorganique, car nous réservons toujours le vivant, le *quelque chose* ne sera peut-être pas ce que le réalisme naïf pensait, ni non plus d'ailleurs ce que la description scientifique la plus moderne impose à une époque. Mais il y aura un *quelque chose*, à un plan quelconque de la réalité. S'il n'en était pas ainsi, il n'y aurait jamais rien à aucun plan.

(1) I. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, t. I, p. 277.

La nécessité de « quelque chose ».

Et voici l'essentiel du raisonnement contre le « relationnisme ». Les tentatives pour réduire l'univers au quantitatif pur échouent devant la nécessité de poser du qualitatif, sujet des relations mesurables. Le qualitatif appartiendra toujours à un sujet, à un quelque chose, sous peine d'être impensable. Ce quelque chose ne sera pas indéfiniment dissocié en qualités : sans quoi rien ne se produirait jamais dans le monde. Ou alors il faudrait supprimer la réalité de l'action. Mais c'est renoncer, comme on le montrera, à l'une des intuitions premières, à l'une des formes spontanées de la pensée.

Cette conséquence n'avait pas effrayé Leibniz qui, pour sortir du « labyrinthe du continu », n'avait pas hésité à déclarer que les monades étaient des principes inétendus sans action réelle les unes sur les autres. Voyons comment la question se pose dans une conception toute récente de la structure de l'univers. Admettons que la matière soit formée de « charges électriques » sans support matériel. Qu'est-ce que la substance dans une telle hypothèse ? Ce n'est ni un rapport quantitatif, ni une qualité. Ce n'est pas non plus une étendue concrète. Force nous est de considérer à ce plan un principe d'action, qui n'est ni étendue,

ni intensité, ni quantité quelconque, mais principe qui se manifeste toujours par de tels « accidents ». Sans un principe de cette nature, « *non in alio* », mais toujours doué d'accidents « *in alio* », il est impossible, sans mutiler l'intelligence et en restant à un stade imaginatif, de concevoir l'existence du réel.

Les efforts que font d'ailleurs les idéalistes pour se débarrasser du *quelque chose*, et les rentrées subreptices de ce gêneur, dont leurs textes fourmillent, sont un signe que nous nous trouvons en présence d'une donnée première inaliénable. M. Brunschvicg, après avoir déclaré que l'« affirmation de l'homme va naturellement à l'être » mais que ce n'est qu'un stade de l'évolution, conclut : « La thèse idéaliste ne signifie rien autre chose, sinon que la science moderne ne se place pas dans l'être absolu, identique avec lui-même, mais qu'elle se meut dans la pensée, à travers des négations et des éliminations qui, seules, lui permettent une approximation croissante de la réalité (1). » Pourquoi parler encore de réalité ? On dira peut-être : « l'être véritable est l'esprit (2) ». Mais qu'est-ce que l'esprit ? « Une activité originale », « une spontanéité radicale » ; ce n'est pas une nature qui le condamnerait à demeurer identique à lui-même et inerte, qui en ferait « une

(1) *L'idéalisme contemporain*, p. 4.
(2) *Ibid.*, p. 94.

chose ». Les idées d'être, de nature, de chose, sont sans doute niées, mais il n'échappera à personne que l'esprit se fait violence à lui-même, et qu'il prête un sens à ces concepts qu'il déclare archaïques.

En résumé, et sans prolonger un exposé qui voudrait se borner à l'essentiel, la position du *quelque chose* est inévitable, à moins d'une mutilation arbitraire de la pensée. Le fait de ne pouvoir désigner toujours les substances du monde inorganique, et l'hésitation qu'on éprouve à discerner l'individualité même en certains formes vivantes n'ébranlent pas la valeur métaphysique du concept de substance. Il y a une pluralité d'êtres dont le type le plus parfait est l'esprit, être par soi et indivisible. Que cette indivisibilité soit moins stable à mesure qu'on s'éloigne de la substance immatérielle, cela n'a rien d'inquiétant dans une conception analogique de l'univers. Il n'y a que la raison géométrique qui soit choquée de constater la corruption et donc la division dans les substances vivantes. On peut même affirmer davantage : à différents stades de l'analyse du réel, ce qui est unité et principe simple d'action chez l'être supérieur peut être considéré comme une multiplicité soit virtuelle soit actuelle à un niveau inférieur. Pensons par exemple aux activités des corps chimiques ou aux énergies électriques auxquelles ils sont peut-être réductibles. Pensons à

l'être vivant et aux activités physico-chimiques qu'il dirige sans les anéantir.

Maintenant que la nécessité des substances, quelles qu'elles soient, nous apparaît, il faudrait faire appel à l'idée de pluralité et à celle d'ordre pour passer d'une multitude de substances finies et de perfection variable à la nécessité d'une substance infinie. Ce problème suprême couronnera la métaphysique. Auparavant, donnons quelques brèves considérations sur les catégories autres que celle de substance. Certaines ont un rôle métaphysique, d'autres appartiennent seulement au plan physique : nous ne ferons que noter ces dernières, et nous dirons des premières seulement ce qui est indispensable au progrès de la recherche.

CHAPITRE IX

APERÇU BREF DES CATÉGORIES

Généralités

La substance, qu'elle soit sensible ou spirituelle, ne nous est pas directement accessible. Ce sont des modalités accidentelles qui d'abord nous apparaissent : qualités visibles, tangibles ou phénomènes psychologiques, tel est le donné d'expérience. La classification de ces modalités a été plusieurs fois tentée avec une méthode originale, mais le plus mémorable essai reste celui d'Aristote, auquel tous se refèrent soit pour l'admettre, soit pour le critiquer.

Faisons-nous premièrement un idéal de la catégorie. Ce doit être un mode d'être tel qu'il ne puisse être confondu avec aucun autre, et qu'il soit irréductible à un plus primitif. « Catégorie » oriente l'esprit vers « manière de dire ». Mais cette acception purement logique doit être dépassée : il s'agit d'une manière de dire qui soit aussi une manière d'être. Remarquons que la substance est excellemment une catégorie de l'être. L'étude en ayant été poussée avec un

détail qu'on jugera peut-être excessif, venons-en aux autres catégories, qui sont les accidents de la substance.

A l'origine, la description aristotélicienne vise la substance sensible. Cela nous invite à ne parler que brièvement de celles qui ne se retrouveraient que dans cette espèce de substance. L'amplitude métaphysique requise jusqu'ici de toutes les notions nous y oblige. Mais ces réserves faites, constatons que les catégories, même d'ordre sensible, sont les modes les plus généraux du réel. Les genres et les espèces enclosent un domaine limité de l'être physique. Les catégories dépassent toute division d'espèce et de genre. Une substance sensible quelconque aura une *quantité*, des *qualités*, une situation dans l'*espace* et dans le *temps*, des rapports d'*activité* et de *passivité*, des *relations* de toute sorte... L'on pourra discerner des modalités irréductibles entre elles et incommunicables. Et cela même constitue leur originalité relativement aux genres hiérarchiques qui marquent les degrés de l'être.

Il reste donc à donner une énumération des catégories qui épuise toutes les modalités concevables, sans en ajouter d'artificielles : c'est-à-dire qui les contienne toutes et seulement elles, *omnes et solæ*. Du fait que la caractéristique des catégories autres que la substance, c'est d'être attribuées à cette dernière, l'énumération peut

se faire en fonction de la plus ou moins profonde « inhérence » à la substance. Ce serait l'ordre de l'être. Mais l'on préfèrera sans doute commencer par l'ordre de la découverte psychologique.

Action et Passion.

Les substances se signalent en premier lieu par l'interaction. Elles agissent en modifiant d'autres substances, parfois jusqu'à les détruire. Si obscur que soit le concept d'action, il est néanmoins l'expression d'une modalité primitive. Une goutte d'acide sur une fleur en altère la couleur, détruit les tissus, et peut même anéantir son individualité. La fleur est passive sous l'acide. Dans l'ordre physique, la *passion* est toujours corrélative à l'*action*. Il est plus facile à l'idéalisme de nier ces deux catégories que de s'en passer. Notons cependant que l'activité comme la passivité ne nous sont pas accessibles à l'état pur, mais seulement à travers des modifications qualitatives. La fleur change de teinte sous l'acide qui s'écoule. Ce sont les deux états de l'être passif, avant et après l'action, qui nous permettent de constater la passivité : en somme, deux qualités, ou une évolution qualitative. En rigueur, nous n'avons pas l'intuition de l'action, mais du devenir et du résultat de l'action. L'acide et la fleur sont en contact,

la corolle de la fleur se brunit : nous inférons une action de l'acide sur la fleur.

Qualité.

Les divers états de la *qualité* sont donc ce qui est le plus clairement connu. Nous n'avons pas à faire une critique de la qualité : allusion y a été faite plus haut. Qu'elle soit relative à notre manière de connaître, c'est certain, mais il est non moins sûr que pour un ensemble de conditions objectives et subjectives, il n'y a qu'une qualité donnée et qui ne peut être différemment perçue. Il est des qualités sensibles simples dont on peut dresser une nomenclature, mais l'activité rationnelle ne s'en tient pas là : elle parvient à construire, en fonction d'expériences variées, des propriétés qui qualifient plus ou moins profondément la substance.

Quantité.

Mais lorsqu'il s'agit de la substance sensible, la qualité est inséparable d'une autre catégorie, la *quantité*. Dans la pensée d'Aristote, c'est sans doute de l'étendue qu'il est surtout question. Une doctrine plus moderne et plus raffinée y introduirait l'idée de force et d'intensité. Sans entrer

en ces difficiles problèmes qui dépassent notre objectif de métaphysique générale, attirons l'attention sur le rôle fondamental de la quantité dans la conception de la substance sensible, chez les scolastiques. Ils ne conçoivent pas évidemment une quantité pure qui pourrait n'être pas douée de qualités. Mais dans l'ordre de l'être, c'est la quantité qui est immédiate à la substance. Pour qu'il y ait couleur, il faut une surface. L'on serait bien tenté de répondre : mais pour qu'il y ait surface, il faut qu'il y ait couleur. Cette manière de voir pourrait bien scandaliser un esprit moderne. Il ne faut pas cependant confondre cette antériorité de la quantité et l'idéal mathématique des sciences. La tendance à réduire la qualité à la quantité, ou « mathématisation » du réel physique, procède d'un besoin de clarté, et non d'un préjugé ontologique. Nous laissons cette question ouverte, sous-entendant seulement qu'une critique des catégories physiques dans la philosophie aristotélicienne pourrait être reprise avec fruit.

Autres catégories.

Qualifiée et quantifiée, la substance sensible occupe une place dans l'*espace*, et se trouve dans le devenir de l'univers à un certain point de *la durée*. « Ici et maintenant » sont les attributs

distincts du concret. D'autres catégories, notées par Aristote, nous semblent plus discutables : la *disposition des parties* de la substance sensible dans un lieu, l'*ornement* ou revêtement Cette dernière au moins nous paraît une pure réflexion esthétique : elle évoque l'image d'une draperie mouillée aux innombrables plis sur les lignes impeccables d'une Victoire... Quant à la disposition des parties n'est-elle pas un dérivé de la localisation dans l'espace ?

La substance peut enfin avoir des rapports avec d'autres substances, rapports qui ne sont d'action ni de passion : c'est l'immense catégorie de *relation*. Nous n'avons pas dessein de pénétrer en ce domaine. Il y aurait une étude à faire sur ce sujet capital. Nous ne retiendrons guère en notre travail que la relation de causalité. C'est, en effet, le rapport causal des substances entre elles, qui, à travers les hiérarchies des êtres, doit conduire à la Cause première, cause incausée.

Les catégories et la substance spirituelle.

A cet exposé volontairement superficiel des catégories de la substance sensible, joignons quelques remarques. La substance spirituelle n'aura ni revêtement ou ornement, ni orientation dans un lieu, ni emplacement dans l'étendue, ni

même, à parler en rigueur, situation dans la durée concrète. Il faudrait aussi lui refuser toute relation d'ordre spatial, et enfin toute quantité matérielle. Cette coupe sombre pratiquée dans le domaine des catégories nous montre assez qu'elles ne peuvent pour la plupart prétendre à une amplitude métaphysique, et demeurent donc hors de notre sujet. La qualité serait la modalité propre à une substance spirituelle finie. Sa durée serait purement qualitative, et sans rien qui rappelle les successions dans la matière. Il y aurait des relations d'activité et de passivité entre esprits, mais nous sommes fort éloignés de pouvoir comprendre ce qu'il en est : une relation spirituelle par illumination et effusion d'amour est sans doute une chose fort attrayante, mais reconnaissons que nous sommes incapables de nous la représenter. Peut-être le mouvement réflexif à l'intérieur de notre propre esprit est-il l'image la moins imparfaite de cette relation : pensée qui se reploie sur la pensée jusqu'à se couler en elle, amour qui se réfléchit sur l'amour jusqu'à se fondre avec lui. La différence essentielle serait qu'en nous, il ne s'agit que d'un seul être qui se pénètre plus profondément : dans les esprits purs, ce serait la pénétration de deux esprits distincts.

Action immanente dans la substance spirituelle.

Cela nous mène tout naturellement à considérer le type d'action qui convient éminemment à la substance spirituelle, incarnée ou non, et dont la réflexion n'est qu'un stade secondaire. C'est l'action immanente. Nous avons vu que dans l'ordre physique, l'action suppose un être passif. Voici, dans l'action immanente, une activité qui se termine à l'intérieur de l'être actif : je pense, j'aime, je connais le monde physique, autant d'activités où, sous un rapport, je suis actif, et, sous un autre, passif, C'est une modalité originale qui suppose seulement un progrès interne. Activité, certes, puisqu'elle procède comme une émanation d'être de l'intime même de la substance spirituelle, mais activité qui se ramène à un progrès qualitatif et qui ne modifie pas le dehors. Reste la relation de la substance connaissante avec ce dehors : car la connaissance suppose une action du dehors sur le dedans, elle n'est pas, comme l'expression « Pensée », chère à l'idéalisme, une pure activité interne. De là, une théorie de la connaissance, où il s'agit de comprendre comment un dehors matériel peut modifier le dedans psychologique, tandis que l'activité de ce dernier se termine en son immanence.

Les pages qui précèdent ne veulent être qu'une esquisse des catégories. Elles avaient pour dessein principal d'éveiller l'attention sur le sens relatif à donner à l'axiome : *ens dividitur per decem prædicamenta*. L'on sait que les *Métaphysiques* d'Aristote traitent longuement, en fait, de la substance sensible. Une méthode exigeante doit en renvoyer l'étude à la Cosmologie : elle n'est pas indispensable à la construction d'une métaphysique générale. Rassemblons en un seul tableau les données qui suffisent strictement : des êtres individualisés, des substances douées de certains accidents, des êtres dont l'essence n'implique pas l'existence, qui sont à la fois en acte et en puissance, des êtres qui réalisent différents degrés de l'être, une multiplicité d'êtres finis, en un mot, qui présentent ordre et variété, — c'est de là qu'il faut s'élever au Principe suprême.

CHAPITRE X

PRINCIPE ET CAUSE

L'idée génératrice de cette étude n'est pas entièrement nouvelle. Tout au fond, nous n'avons fait jusqu'ici que nous servir de l'idée de principe sous de multiples formes. L'exposé méthodologique initial annonçait des principes de l'ordre idéal et des principes de l'ordre réel (1) : l'on y faisait pressentir que leur hiérarchie coïncidait avec l'ampleur même du champ métaphysique. Plus loin, lorsque l'intelligence se heurtait à l'énigme du devenir, de cet être qui n'est pas tout à fait, le discernement de la « raison d'être » paraissait le seul moyen de reprendre la marche en avant (2). De même, la nécessité d'un sujet du changement, dans le problème de la substance (3). Le moment est venu d'une considération plus approfondie.

Sens différents du terme « principe ».

L'irradiation analogique de l'idée de principe est d'une si prodigieuse diversité qu'il faut se

(1) Cf. chap. I[er], p. 13 ; chap. IV, p. 119-124.
(2) Cf. chap. V, p. 133.
(3) Cf. chap. VIII, p. 223 et 228.

résigner d'avance à être incomplet. Depuis la notion de simple commencement jusqu'à celle de causalité productrice de l'être, c'est une série de nuances de sens, bien capable de nous persuader que nous nous trouvons en face d'une des modalités capitales des relations de l'intelligence au réel. Nous sommes orientés, en ce chapitre, vers la causalité, la forme la plus parfaite de l'idée de principe. C'est d'elle que nous attendons la clarté définitive en métaphysique. La preuve naturelle, et comme instinctive, de l'existence de Dieu repose sur l'affirmation d'une cause première, productrice de tout l'être d'expérience, — plus simplement : « c'est Dieu qui a créé le monde ». La preuve métaphysique fondamentale, quoique plus élaborée et entourée de précautions intellectuelles, sera essentiellement la même. Que les philosophes se soient appliqués depuis des siècles, soit à la détruire, soit à lui donner une forme rigoureuse, c'est déjà un signe que nous avons affaire à une attitude primitive de l'esprit devant les choses.

Avant d'en venir à l'examen de cette idée de cause productrice, donnons, plutôt pour en suggérer la variété d'acceptions que pour en épuiser la fécondité, quelque aperçu de la richesse de la notion de principe. Le livre Δ des *Métaphysiques* d'Aristote est parfois considéré comme un herbier de notions collées sur des pages d'album : dans

ce cas, l'inventaire en devient fastidieux, sauf pour un logicien dont la pente d'esprit le rapproche du collectionneur. Mais, plus profondément, l'on peut y voir des traces de la curiosité multiforme d'une intelligence qui veut s'insinuer dans les plus minimes différences du réel et de l'activité de la pensée : cela révèle alors l'étonnante souplesse spirituelle d'un chercheur peu satisfait de cadres géométriques. Il est bien clair que tel sera notre angle de vision.

L'on peut déplorer que, sous des influences dont nous n'avons pas à retracer l'histoire, les penseurs aient eu tendance à schématiser en quelques formes logiques l'extrême variété de sens de l'idée de principe : raison d'être, raison suffisante, causalité. Une pensée philosophique qui va au delà des mots se rend vite compte que, malgré le bien-fondé de certaines de ces formules, l'esprit risque de s'immobiliser en elles et de laisser s'échapper d'importantes nuances. Nous croyons que cette tendance « logicisante », imposée à la spéculation surtout depuis le XVIII^e siècle, risque de masquer les véritables opérations spirituelles.

L'acception la plus indéterminée du terme « principe » est bien exprimée par le latin : *Id unde.* Origine, point de départ, commencement « d'où » procède une réalité ou une modalité d'être. C'est dans l'espace, le point d'où la ligne s'élance, d'où le mobile commence sa course. C'est dans la durée,

la note initiale d'où la mélodie prendra sa vie aérienne, le premier vers où la strophe recevra son rythme. Ce sont les plus faibles parmi les principes, puisqu'il n'y a pas alors un véritable influx d'être : la cause est à chercher en dehors de la strophe, de la mélodie ou du mobile.

Quand le mouvement commence en tel endroit plutôt qu'en un autre, parce qu'il suit une ligne de moindre résistance, la qualité de principe a déjà une apparence de causalité. Ainsi lors de l'éboulement d'une ruine, et, dans la conscience, lors de l'apparition brusque, surprenante, d'un souvenir lié à un état affectif intense et qui bouleverse l'âme en ses profondeurs. Dans le même ordre d'idées, il y a le « point faible », sentiment de tendresse ou de vanité, à partir duquel les habiles savent manœuvrer les naïfs.

Ne nous attardons pas à doser subtilement le pouvoir réel de ces principes. En voici un plus intime dans le premier élément réalisé d'une chose vivante ou d'une œuvre d'art : l'embryon annonce l'animal et le bourgeon, la fleur ; les fondations d'un édifice sont principe, comme aussi le thème de la fugue. Pour ne pas quitter le domaine esthétique, accordons quelque attention à l'antique classification qui admettait des arts architectoniques : ils servaient de principe aux autres. Cette finalité extérieure commandait leur propre développement. Malgré l'anarchie généralement

régnante, il est toujours souhaitable qu'une marche funèbre prenne vraiment son principe d'inspiration de la triste cérémonie à laquelle elle est primitivement destinée, ou qu'une musique de ballet soit vraiment soumise aux exigences de la danse... Dans l'ordre politique, nous trouvons le beau nom de prince, dont l'idée a été singulièrement défigurée. Nous ne parlerons pas de ce titre princier qui n'est qu'une survivance archaïque, un objet de luxe dans une vieille civilisation ; ni du césar indûment surélevé au-dessus d'un peuple d'esclaves, mais de ce premier, qui est l'origine de tout l'ordre social, le principe régulateur assurant aux sujets leur activité légitime et ordonnée.

Sens idéal.

Il a déjà été traité des principes, comme causes idéales. C'est le sens le plus communément reçu. Ils ne produisent pas d'être, ni même ils ne le transforment, à moins qu'on n'entende par là des principes pratiques ou des règles d'art. Ils commandent tout le développement d'un ordre de pensées. Un esprit n'est vivant que dans la mesure où ses principes sont rigoureusement hiérarchisés, et l'idéal de la pensée humaine restera toujours, malgré les prestiges de l'empirisme, une suite harmonieuse d'idées où chaque degré est principe

par rapport au degré inférieur. Notre essai métaphysique n'est qu'une des nombreuses tentatives inspirées par la volonté de donner à l'intelligence cette vue reposante d'une belle ordonnance des principes.

Sens réel.

Mais l'esprit ne peut se mouvoir indéfiniment dans l'idéal. La réalité avec laquelle il est perpétuellement en relation veut être creusée jusqu'à ce qu'elle ait livré son ultime principe *réel*. Pourquoi le monde est-il toujours en changement ? Pourquoi offre-t-il cette variété d'êtres ? Vers quel but inconnu se dirige cet interminable cortège d'individus éphémères ? Et enfin quelle est l'origine de ce double univers de la matière et de l'esprit ?

Causalité.

L'on a bien l'intuition, à poser de telles questions, que l'idée de principe s'enfonce au cœur de la réalité. Il ne s'agit plus de vagues commencements, d'initiatives imparfaites, ni non plus de relations purement conceptuelles. Nous venons d'atteindre la véritable idée de la *causalité*.

Reconnaissons-lui d'abord une certaine obscurité. Pour la pensée vulgaire, rien ne paraît plus simple. La plante cause la graine ; le feu cause

la cuisson des aliments ; la volonté cause le mouvement du bras ; l'artiste, à l'aide de l'instrument, cause l'ouvrage d'art. Pour le philosophe cependant, il y a là autant de causalités différentes et qui présentent chacune leurs difficultés spéciales. La plus claire est au fond la causalité artistique, ou en généralisant, la causalité dans l'action de l'homme sur la matière. Il paraît clair de concevoir qu'une représentation schématique dans l'esprit de l'artiste « traverse » son système nerveux et ses muscles, imprime à l'outil des mouvements calculés, et devienne une forme nouvelle dans la matière : « Sera-t-il dieu, table ou cuvette ? » A partir du schème originaire, cela semble simple. Néanmoins, le passage de l'influx causal de la forme idéale, à travers les intermédiaires, jusqu'à la forme réalisée, est en fait une opération fort mystérieuse. Cela est si vrai que des philosophes ont préféré supposer une harmonie préétablie entre l'état idéal et celui que nous appelons réel, plutôt que de maintenir ce devenir obscur.

Il faudra bien pourtant le maintenir. Nous nous trouvons une fois de plus en face d'une donnée primitive, et donc indémontrable. Un malsain besoin de clarté peut essayer de dissoudre cette notion ; il n'y parviendra qu'au prix d'énormes difficultés et de suppositions qui heurtent le sens commun sans apporter de lumière véritable. Il est étrange que cela puisse passer pour une har-

diesse d'affirmer crûment le caractère primitif de l'idée de cause. S'il est exact que je n'aie pas l'intuition de l'influx causal dans son mystérieux « voyage » de la forme idéale d'art à l'œuvre réalisée, je ne puis cependant éviter d'affirmer le rapport de cause qui les relie. Le nier, c'est courir une aventure où la raison se mutile. Que lui restera-t-il en dehors d'une succession d' « images » corrélatives, dont la perpétuelle coïncidence est frappante, mais dont on a supprimé la relation la plus profonde, celle de cause à effet ? Pour donner un symbole expressif, il nous semble que le phénoménisme positiviste se contraint à la représentation d'un monde absolument plat dont on aurait supprimé la troisième dimension, la profondeur. Il ne reste alors qu'à mettre un ordre *légal* dans le décor mouvant des choses : il faut s'interdire de chercher l'origine, la cause productrice, se fermer l'invisible qui pour nous est « le plus réel ». Triste philosophie que les réussites de la science dans l'ordre de la matière, et les analyses les plus subtiles de la vie de l'esprit ne peuvent délivrer de son impuissance radicale à satisfaire l'intelligence

Corrélation.

La position empiriste qui n'admet qu'une relation d'antécédent à conséquent, en exorcisant

ce terme de toute signification causale, est obligée de reconnaître à tout le moins des coïncidences ou des corrélations. Nous admettons qu'il y a en effet des lois qui n'expriment pas davantage, et nous jugeons prudente la formule scientifique qui s'en tient là, faute d'une induction qui puisse lui révéler en un cas donné une causalité véritable. Nous nous défions autant que quiconque du vieux sophisme : *cum hoc* (*vel post hoc*), *ergo propter hoc*. Qu'il y ait succession ou simultanéité constantes de deux phénomènes, nous n'en concluons pas immédiatement à une relation causale. Le sens commun, à la vérité, est promptement satisfait, et il est facile de se moquer de certains exposés de philosophie ancienne où les attributions causales sont pleines de candeur, en raison de l'analyse alors rudimentaire du monde physique. Nous répéterons ici une assertion déjà plusieurs fois formulée : il n'importe pas absolument au métaphysicien de connaître en rigueur tous les cas indiscutables de causalité. A ce compte, et comme il arrive pour la notion de substance, la métaphysique ne serait jamais construite. Mais il suffit et il est nécessaire que la causalité apparaisse comme une notion primitive formée par l'esprit dans sa relation au réel.

L'idée de cause chez l'enfant.

Dans l'effort que nous faisons en ce moment pour saisir l'idée de cause en sa pureté, il faut surtout qu'elle soit donnée comme inévitable à l'esprit humain, même si certaines applications paraissent hasardées, ou encore, fautives. Nous espérons que cette affirmation ne scandalisera personne. Dans le cas contraire, c'est qu'on n'aurait pas encore compris notre position métaphysique. Nous irons même plus loin : nous trouverons des arguments en certaines études modernes sur la mentalité des enfants et des primitifs, études fort instructives du point de vue de la genèse psychologique, et dont nous croyons pouvoir tirer légitimement des conclusions favorables à notre système de pensée, quelle que soit d'ailleurs la position philosophique des auteurs de ces études. L'on sait que des psychologues et des sociologues voudraient substituer l'idée de « mentalités » à celle de raison universelle : il y aurait une mentalité primitive, une mentalité enfantine. Renchérissant sur la méthode l'on en vient même à découvrir une « mentalité scolastique ».

C'est là, à tout le moins, un procédé commode, pour se débarrasser des arguments de ses adversaires ; mais il y aurait quelque chose de piquant,

si cela en valait la peine, à montrer comment l'on donne soi-même dans cette « mentalité scolastique », en la voulant discréditer. En définitive, cela veut dire que la raison universelle se venge et s'affirme à tout propos, au moment même où on la nie.

Plus significatives sont les recherches sur l'enfant et sur le primitif. De minutieuses observations ont décelé chez l'enfant un stade de « précausalité ». Vers l'âge de trois ans environ, apparaissent des raisonnements « qui ont pour fonction de construire derrière la réalité sensible et immédiate une réalité supposée et plus profonde que le monde simplement donné... L'enfant distingue dorénavant le réel tel qu'il apparait immédiat et purement sensible, et quelque chose qui précède les événements et reste sous-jacent dans tous les phénomènes. » Ce quelque chose, c'est l'intention. « Le réel devient alors peuplé d'intentions prêtées aux autres, puis aux choses, que ces choses soient conçues comme autonomes ou comme dépendant des personnes. » C'est la fonction explicatrice. L'enfant veut trouver des motifs au monde des phénomènes « qui maintenant deviennent un obstacle à la fantaisie tout comme les personnes elles-mêmes ». D'où un universel besoin d'explication « précausale », venant de la confusion de l'intentionalité psychologique avec la causalité physique.

Il ne nous est pas possible de suivre en cet Essai le détail des observations si suggestives, dont nous donnons un trop bref aperçu (1). Mais une étude de la causalité, poussée jusqu'aux derniers développements, ne pourra désormais se dispenser de les examiner. Il nous suffira ici de quelques remarques essentielles. Que le défaut d'adaptation au milieu soit une occasion de l'apparition de la causalité, l'on en conviendra volontiers : sans une excitation extérieure, aucune activité psychologique sans doute ne commencerait jamais. La « catégorie » de causalité suppose cependant plus qu'une excitation externe, puisqu'en fait le « pourquoi » n'apparaît que dans la psychologie humaine. Que l'enfant commence par chercher des « intentions psychologiques » aux phénomènes de son expérience, qu'il confonde motif psychique et causalité physique, que dans la phase appelée « phase de précausalité », il ne distingue pas entre le réel et l'imaginé, le moi et le non-moi, l'explication causale et la relation purement logique, cela est fort intéressant pour le psychologue, et nous renseigne sur les stades de développement de la pensée humaine ; mais les erreurs d'attribution ne peuvent pas dispenser de remarquer qu'en tous les cas, une relation d'origine est à la base de l'acti-

(1) Cet exposé très simplifié se réfère à l'ouvrage de J. PIAGET, *Le Langage et la Pensée chez l'enfant*, DELACHAUX et NIESTLÉ, Neuchâtel et Paris, 1923.

vité psychologique enfantine. Cette relation est nécessairement confuse : mais, en réalité, c'est un « pourquoi » qui est posé, et cela est essentiel et suffisant pour une « catégorie » de causalité.

L'idée de cause chez le primitif.

Les recherches sur la mentalité primitive conduisent, malgré l'apparence, à une conclusion analogue (1). On reconnaît d'abord que « la mentalité des sociétés inférieures n'est pas sans doute aussi impénétrable que si elle obéissait à une logique autre que la nôtre, mais elle ne nous est pas non plus tout à fait intelligible. Nous sommes conduits à penser qu'elle n'obéit pas exclusivement aux lois de *notre* logique, ni peut-être à des lois qui soient toutes de nature logique. » Souvent, les observateurs ont recueilli des liaisons de représentations qui leur ont semblé étranges et inexplicables. En tout cas, l'*inusité* semble aux primitifs doué d'une causalité privilégiée. Ce n'est pas là toutefois « l'erreur de raisonnement très commune que l'on désigne sous le nom du sophisme : *post hoc ergo propter hoc* ». Il n'y a pas simple antériorité dans le temps. La liaison « consiste en un rapport mystique que le primitif se représente, —

(1) Cf. sur ce sujet : Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1910. — *La mentalité primitive*, 1922

et dont il est persuadé dès qu'il se le représente, — entre l'antécédent et le conséquent... le premier ayant la vertu de produire et de faire apparaître le second. D'autre part, les séquences les plus évidentes leur échappent, leur mentalité... est imperméable à l'expérience. » Tenons-nous-en à ces constatations, et n'entrons pas dans l'analyse délicate de l'obscure idée de « participation ». Que les synthèses des primitifs soient pour nous fort étranges, qu'ils aient en particulier sur les causes de la génération humaine les idées les moins conformes à la plus simple expérience, cela nous intéresse comme donnée psychologique, mais cela ne nous inquiète pas métaphysiquement. Nous sommes disposés à faire la part la plus large à l'irrationnel dans leur mentalité. Nous pensons même qu'il y aurait des rapprochements instructifs à faire entre la loi de participation qui paraît admettre l'identité essentielle entre des objets disparates ou éloignés, et la confusion enfantine du réel et de l'imaginé, du moi et du non-moi. Ces erreurs dans l'application concrète de l'identité et de la causalité sont sans doute regrettables, mais quand on arrête surtout son attention sur la présence intellectuelle de la causalité et de l'identité, on est plutôt tenté de se réjouir, en métaphysicien, d'une universalité si inespérée de la raison humaine. Et d'ailleurs est-il besoin de demander aux Bororô ce qu'ils ont dans l'esprit lorsqu'ils

affirment leur identité aux araras rouges ? L'expérience occidentale ne nous présente-t-elle pas déjà de bien étranges affirmations ? Pour nous en tenir à la relation de causalité, seule en question, n'est-elle pas employée d'une manière tout aussi abusive parmi nous ? Le nombre 13 cause la mort ; un regard perçant amène un malheur, tout comme un croassement de corneille. Sans compter les abus de la causalité par les spirites... La psychologie, l'ethnologie, l'histoire des religions trouveront ample et intéressante matière. La logique et la morale interviendront... Quant à la métaphysique, elle se souciera peu des applications concrètes, qu'elles soient justes ou erronées. Elle pensera secrètement que tout cela, peut-être, n'est guère moins imparfait que les images successives du monde physique que la science propose au cours du temps. L'action des quatre éléments d'Empédocle, ou du plus récent « phlogistique », n'est pas beaucoup moins mythologique que celle de la « salière renversée ». A chaque science particulière de faire la critique de telles assertions : pour la métaphysique les liaisons causales, les plus arbitraires comme les plus rigoureusement vérifiées, lui révèlent une donnée essentielle de l'esprit humain. Nous ne voudrions pas pousser la thèse jusqu'au paradoxe, ni nous donner l'air d'être indifférent aux légitimes affirmations de la causalité. Mais il est bon de mettre en relief la donnée

spirituelle strictement suffisante à l'établissement d'une métaphysique générale ; et il est judicieux de ne pas se laisser effrayer par les formes inférieures, imparfaitement développées ou régressives, de la pensée humaine, lorsqu'on possède une clarté qui peut les critiquer en rigueur. Il en faudrait dire autant de l'attitude à prendre devant les « philosophies » de l'Inde. La manière la plus efficace de défendre l'Occident, c'est d'abord de se convaincre de la pérennité des valeurs intellectuelles qui sont les nôtres. Avant de s'engager dans la jungle et de s'exposer à l'accablante impression d'exubérance et d'étrangeté qu'elle ne peut manquer de produire, il faut s'être assuré de la solidité de nos premières affirmations métaphysiques. Le formalisme kantien peut bien ne paraître qu'une « méprise de professeur » auprès des spéculations si déconcertantes de l'Orient, vieilles de plusieurs millénaires, mais ce serait céder au sophisme de la quantité que de se laisser écraser sous la masse de ces constructions monstrueuses. Ce n'est qu'à la condition d'une telle sérénité, lucide et candide tout ensemble, que la métaphysique dite occidentale pourra s'affirmer comme la métaphysique humaine, ou mieux, comme la métaphysique absolue.

Il n'échappera d'ailleurs à aucun esprit réfléchi qu'on ne peut être métaphysicien qu'à ce prix. Toute autre attitude, qu'on la dise celle de l'histo-

rien ou qu'on la nomme plus crûment celle du dilettante de la pensée, se détruit elle-même en se posant.

Les limites que nous nous sommes tracées en cet Essai nous interdisent évidemment un examen plus approfondi des mentalités, qu'il s'agisse de l'enfant, du primitif, ou des civilisations autres que la méditerranéenne. Notre objectif est surtout d'initier, et il ne viendra à la pensée de personne que nous ayons voulu entreprendre une discussion en règles de ces « mondes » si divers de l'activité spirituelle. Tel quel cependant, cet Essai veut diriger les esprits, et leur donner l'allure franche et assurée de celui qui est profondément persuadé de la valeur de ce qu'il pense. Cette attitude intellectuelle ne s'obtiendra que par une adhésion très ferme aux données primitives de la pensée ; — ce qui est loin d'empêcher l'épanouissement d'une saine curiosité, jamais satisfaite des lumières du moment, mais toujours orientée vers une pénétration plus vive du réel.

Les modalités causales dans l'expérience physique.

Au lieu de nous préoccuper d'une formule logique du principe de causalité, étudions les modalités causales que peut présenter l'expérience. C'est l'antique voie aristotélicienne, réaliste et

subtile, qui par étapes nous mènera aux derniers secrets de l'Etre.

La Métaphysique d'Aristote n'a pas l'« intériorité » des formes plus modernes de pensée. Elle est tournée vers le réel physique, l'être de la nature, la substance vivante : c'est de l'expérience du monde extérieur qu'elle s'élèvera jusqu'aux domaines invisibles de l'Esprit. Elle y prend un caractère de fraîcheur et comme de naïveté. Ce n'est pas à dire que cela soit une faiblesse. L'acuité du regard spirituel se fixe avec sécurité sur cette réalité extérieure, la première qu'il nous soit donné de remarquer. Mais la pensée n'en sera pas matérialisée ; elle saura trouver son chemin vers l'invisible spiritualité. Et s'il est exact de dire que la métaphysique d'Aristote ne semble la rencontrer qu'en atteignant le monde étoilé, il serait abusif de prétendre que son analyse de la causalité ne peut envelopper l'esprit humain, — le sujet pensant, qui tient une place si privilégiée dans la spéculation moderne. En fait, saint Thomas a su assouplir cette doctrine de manière à l'appliquer à tous les ordres de réalités. Il est bien vrai que son exposé des preuves de Dieu prend plus volontiers son départ dans le monde physique, mais ce n'est nullement exclusif du monde spirituel. D'autre part, la cosmologie ancienne admettait une hiérarchie d'êtres que la science actuelle ne nous permet plus de maintenir. Le rôle privilégié du soleil,

cause « équivoque », dans la génération des vivants, l'influence des corps célestes en général sur les mouvements du monde sublunaire et même sur le psychisme inférieur, ne peuvent plus être conçus sous ce mode archaïque. Il n'en demeurera pas moins vrai que l'analyse des hiérarchies causales, quelles qu'elles soient, sera le principe profond qui soutiendra toutes les preuves de Dieu. Ce sera l'occasion de montrer, une fois de plus, comment les démonstrations métaphysiques les plus strictes ne sont nullement solidaires de l' « image » du monde physique, qu'une science de la nature, raffinée ou non, nous propose.

La philosophie moderne s'est attardée surtout à l'idée de cause efficiente. Si elle a apporté quelque attention à la cause finale, ç'a été le plus souvent pour la décrier. La conception d'Aristote était plus variée et plus souple. Elle est sans doute liée à une théorie de la substance sensible, mais cette théorie, dont nous avons suffisamment fait prévoir que les applications en étaient souvent malaisées, reste néanmoins la plus lumineuse des visions du monde.

Les quatre causes de la substance physique.

Cette théorie procède strictement de l'analyse du devenir en acte et en puissance, et nous retrou-

vons ainsi vers la fin de la métaphysique ces données primordiales. Toute réalité du monde physique possède un certain degré d'être, d'après son essence. Ce *déterminé* est par nature intelligible, sinon en fait, du moins en droit. Cette « partie » physique est la *forme*. Mais, comme la substance sensible n'est pas immuable, et présente une évolution au moins superficielle, elle doit recéler un autre principe constitutif, capacité réelle au devenir, et c'est, strictement, sa *matière*. La naissance de cette substance qui n'est pas perpétuelle suppose un principe extrinsèque qui peut la produire, et c'est la *cause efficiente*. De plus l'évolution de la substance sensible est orientée vers un optimum de perfection qu'elle doit théoriquement atteindre, et c'est la *cause finale*.

Tel est le schéma de la causalité dans l'être physique : deux principes ou causes internes, la forme et la matière ; deux principes ou causes externes, l'agent et la fin. Analyse d'une merveilleuse lucidité dont il faut maintenant établir la genèse.

Aristote, disions-nous, a porté une attention privilégiée à la substance sensible. Saint Thomas, plus préoccupé de réalités spirituelles, s'est gardé cependant d'établir la Cause suprême sur une étude du sujet psychologique humain. Même si la vision médiévale du monde nous paraît puérile, après les analyses modernes de la matière, elle

procède néanmoins d'un équilibre intérieur qui a su maintenir en proportions exactes les droits du matériel et du spirituel. Elle n'est pas bornée comme l'obtuse construction matérialiste ; elle n'est pas chimérique comme l'excessive spiritualité de l'idéalisme. Elle représentera seulement chaque valeur à son plan. Or la perception du monde physique n'est-elle pas la donnée primitive de l'expérience ? N'y a-t-il pas une relation plus naturelle entre notre esprit, servi par des facultés sensibles, et le monde lui-même sensible, qu'entre l'esprit et l'esprit ? La réflexion est le résultat d'un effort. Elle n'est pas dans le sens de la spontanéité intellectuelle. Je saisis mon acte d'intelligence par un reploiement sur lui, mais c'est comme un mouvement au rebours de la tendance naturelle. Et d'ailleurs, en dehors d'une conscience de mon existence, confuse et indéterminée, que verrai-je en cet acte d'intelligence, sinon un terme spirituel qui n'a pu naître tout seul du fond de mon esprit, mais qui n'a été produit qu'à raison d'un phénomène sensible, causé par un excitant extérieur ? Cette saisie du réel sensible, malgré sa relativité, est notre véritable fonction intellectuelle. On peut feindre de s'en scandaliser, il est plus sage de s'y soumettre, et d'exploiter au mieux la situation.

Ainsi la recherche causale va-t-elle se prendre à l'objet le plus immédiat : l'être physique.

L'on avait été conduit précédemment à dis-

tinguer dans l'être total deux modalités, exclusives l'une de l'autre, sous peine de contradiction : l'acte et la puissance (1). Elles devaient nécessairement se partager tout le réel. Mais l'on n'avait pu déterminer plus précisément leurs domaines : car l'obligation de poser des substances ne s'était pas encore révélée. Or, par un curieux détour, la théorie même de la substance nous ramène au problème du devenir. S'il avait été possible, en effet, de percevoir une substance qui soit parfaitement substance, c'est-à-dire un être par soi, *sine addito*, le procès était clos, mais les difficultés commencent dès qu'on s'aperçoit qu'aucune des substances accessibles par voie d'expérience ne répond rigoureusement à la définition. Et c'est sans doute faire violence aux concepts, mais non au réel, que de parler de « substances qui ne sont pas absolument substances ». A cette condamnation n'échappe même pas l'esprit humain, qui a commencé. Si paradoxale que paraîtra cette affirmation à certains qui ne peuvent concevoir qu'un esprit, qui édicte des lois dépassant le temps et l'espace, soit lui-même radicalement soumis au temps, elle s'imposera cependant. Car la négation contraire est une source d'énigmes indéchiffrables. Aucun souvenir, aucune expérience n'autorise à admettre une existence absolue de l'esprit. Ses jugements ont une amplitude illimitée

(1) Cf. chap. v.

sans égard aux étendues et aux durées, et cependant sa réalité est limitée, au moins *a parte ante*, et cela suffit pour qu'il ne soit pas absolument substance.

Aucun intérêt donc à commencer par l'analyse causale de l'esprit : son cas n'est pas meilleur, sous ce rapport, que celui de la substance matérielle. Mais un intérêt positif à traiter d'abord de cette dernière, immédiatement donnée.

Que présentera-t-elle de remarquable ? Une certaine stabilité et une certaine mobilité C'est-à-dire de l'actuel et du déterminé, et, pour expliquer le changement, une certaine puissance et une certaine indétermination.

La cause formelle.

Tournons d'abord nos regards vers l'actuel et le déterminé. C'est par là que l'être, physique ou non, est accessible à l'intelligence. Par une voie d'abstraction souvent difficultueuse, reconnaissons-le, par la voie des phénomènes révélateurs de l'essence. Le philosophe a beau jeu qui ne considère que la forme extérieure de l'œuvre d'art, et vous dit que, dans la coupe d'argent, c'est le galbe de la coupe qui est l'élément formel, l'argent n'en étant que la matière. Il restera toujours quelque infirmité aux concepts de matière et de forme du fait qu'ils

doivent leur naissance à l'analogie de l'œuvre d'art : ce sera un prétexte à imaginations puériles, ou, chez d'autres, à dénigrements d'ailleurs injustifiés.

Essayons de montrer comment l'analyse de la substance sensible en matière et forme est inévitable, et comment elle se défend du schématisme, à supposer toutefois qu'on s'en soit fait une idée saine.

Par delà les apparences, il est dans la substance sensible un principe déterminé, d'un degré de perfection variable, selon les espèces, réel et actuel. C'est la *forme*. Il faut se libérer ici de toute image spatiale ; autrement l'on n'aboutirait qu'à une figuration illusoire du réel. La forme d'art est accessible à l'intuition. Je sais que l'Eros qui bande son arc est d'albâtre : l'albâtre est matière, et les gracieuses lignes de l'adolescent sont la forme. Mais la forme substantielle, principe constitutif de l'être physique, n'est pas visible. Seules les formes accidentelles sont données dans l'expérience : nous les avons décrites comme catégories, nous les retrouvons ici comme perfections, déterminations phénoménales. Elles permettent d'inférer ce qu'est la forme substantielle, elles ne la constituent pas. A le bien prendre, cette forme substantielle est immuable essentiellement.

La forme du rosier n'est pas moins parfaite dans le jeune plant que dans l'arbuste aux nombreuses

tiges, croulant sous les roses. Nouveau scandale pour l'imagination, mais nécessité intellectuelle. Il y a cependant au cours de l'histoire du rosier un changement notable, changement phénoménal s'entend, puisque par hypothèse nous avons toujours un même être. Apparition de formes accidentelles, que nous pouvons concevoir sous l'image reposante d'une multitude de fleurs fraîches...

Il n'est que d'appliquer sur ce cas restreint l'analyse transcendante du devenir en acte et en puissance. Tout changement en un être déterminé s'explique par sa capacité à changer : explication dont la simplicité ne doit pas faire rougir, n'y ayant aucune nécessité qu'une explication métaphysique soit compliquée et abstruse. Une telle capacité est une réalité, ce n'est pas une quelconque possibilité, c'est la capacité réelle à changer qui convient à tel être. Mais cette capacité n'est révélée que par les changements effectivement perçus, c'est-à-dire par l'évolution des formes accidentelles. Si toutefois on veut la concevoir métaphysiquement, ce sera en fonction de la forme à laquelle elle est unie. C'est la capacité à changer de telle forme. L'on entrevoit déjà que cette aptitude au devenir ne sera pas illimitée : rigoureusement corrélative à sa forme, elle en suit les fortunes diverses. Un changement trop profond anéantirait la substance, et le rapport harmonieux de forme

à matière serait détruit : le rosier se dissout en de prosaïques corps chimiques. On obtient alors d'autres substances, également composées d'une forme, principe de perfection, et d'une matière, aptitude réelle à changer. De la sorte, l'intelligence est satisfaite, et une souple mobilité est conservée à l'univers. La naissance de nouvelles substances n'est qu'un repos entre deux évolutions, comme dans la mélodie les appuis du rythme sont à la fois un achèvement et l'annonce d'un nouvel élan.

Rassemblons les données acquises en une seule vue : des accidents ou formes accidentelles, nous inférons la *forme* substantielle ; des changements présentés par une même substance, nous inférons sa *matière*. Ainsi deux principes ont été découverts : matière et forme, principes immanents ayant chacun leur fonction propre. Si l'on s'avise que ces principes d'explication sont des modes du réel, l'on voit de suite comment l'on peut dire que ces deux parties physiques de la substance sont des causes. D'où la dénomination classique de *cause matérielle* et de *cause formelle*. A la vérité, il faut assouplir l'idée de cause pour lui faire exprimer l'exacte nuance du sens. L'on a noté qu'une conception étriquée de la causalité la réduit à signifier la production d'être. La cause formelle est cependant une cause réelle, mais au sens de principe de perfection d'un être, ce par quoi un être est ce qu'il est :

id quo, selon le raccourci technique. C'est bien là être cause en un sens spécial, purifié de l'idée d'efficience et de production. De même, la cause matérielle. Il paraît d'abord étrange d'appeler : cause, un principe de passivité, une aptitude à changer. A la réflexion, cela paraît moins arbitraire. Etant donné qu'il n'est pas indifférent que la substance recèle en elle-même un pouvoir susceptible d'une actualité précise, rien d'étrange à distinguer un principe spécial de ce changement, la cause matérielle. Et tandis qu'on purifiait la cause formelle de toute trace d'efficience, il faudra purifier la cause matérielle de toute trace de finalité. Un exposé peu averti mettrait dans la matière un désir de la forme, et comme une inquiétude de la matière qui, dominée par une forme, en désire déjà une autre, — image trop rigoureuse d'inconstance sentimentale (1). Il faut laisser là toutes ces fantaisies et limiter le rôle de la cause matérielle à l'aptitude réelle au changement que possède une substance donnée.

Mais il reste une obscurité. Les analyses classiques n'ont pas toujours l'apparence de mettre l'accent sur la capacité à changer, mais sur la possibilité de recevoir une forme. — Distinguons deux relations de la matière à la forme : *materia in qua*, la matière propre à telle forme, sa capacité

(1) Cf. la critique de cette manière de voir : S. THOMAS, *Comm. in Phys.*, I, 15.

d'évolution interne ; *materia ex qua*, la matière dont est faite une œuvre d'art, l'albâtre de l'Eros. Les susdites analyses donnent généralement en exemple la transformation d'une « matière d'art » par la forme idéale, image commode mais qu'il faut dépasser. Dans la substance constituée, il n'y a pas, entre matière et forme, le rapport trop visible qui est entre l'albâtre et l'Eros, l'argent et la coupe, qui est rapport d'une substance à forme accidentelle. La *materia ex qua* d'où est tirée la forme de la substance sensible est en rigueur la matière première, à laquelle on a déjà fait allusion, comme à la passivité indéfinie d'où peuvent provenir toutes les formes (1).

Dans la recherche causale que nous poursuivons, il faut en rester exactement aux principes constitutifs de la substance. C'est pourquoi nous avons commencé par l'analyse de la forme, espérant par là mieux faire saisir en quoi consiste la *materia propria*, cette capacité évolutive qui est en étroite corrélation à la forme.

La cause efficiente.

L'on en vient naturellement à remarquer que la substance sensible est soumise à un changement bien plus radical que ne lui permettait sa matière.

(1) Voir sur la matière première, chap. XI, p. 337.

Il arrive qu'elle disparaisse. Mais il lui était arrivé aussi de naître. Et comme la disparition d'une substance entraîne la naissance d'une ou plusieurs autres, il est indifférent qu'on s'en tienne à considérer celle-ci ou celle-là. Le fait capital, c'est qu'un être nouveau surgisse. Il en faut trouver une raison. L'explication sera simple, comme en toute constatation première. C'est qu'il y avait un principe suffisant à la produire, capable de la tirer de la souplesse indéfinie de la matière. Et nous rejoignons alors l'idée de cause efficiente, la première remarquée, et pour ainsi dire la plus populaire, puisque les deux autres demandent des analyses plus raffinées.

L'on se contentera en cet endroit de quelques notations. Il faudra en effet revenir au chapitre suivant sur la doctrine de la production par un autre, l' « abaliété » selon une expression qui a au moins le mérite de retenir l'essentiel de la causalité efficiente vue du côté de l'effet : *ab alio*. Nous pénétrons avec elle dans les secrets de l'être. Le mystérieux voyage de la forme idéale depuis l'esprit de l'artiste jusqu'à la substance de l'albâtre n'est qu'un jeu au prix de la production par un être d'un être semblable à lui. En dehors de l'hypothèse assez simpliste d'un emboîtement de germes, il faut arriver à concevoir un commencement réel d'un être nouveau. Sitôt que l'on observe la graine ou l'embryon, ils forment déjà de nou-

veaux êtres. Avant la fécondation, les éléments générateurs sont non pas certes des animaux ou des plantes de même espèce que les reproducteurs, mais ils sont déjà substances nouvelles. Après la fécondation, leur fusionnement donnera un nouvel être, et ainsi indéfiniment. L'efficience dont il importe de traiter en métaphysique, ce n'est pas celle qui amène des transformations superficielles, mais c'est justement celle qui donne de nouvelles substances. L'on voit déjà se dessiner, dans un schème spatial, les séries indéfinies des générations du passé, thème à méditations plus poétiques que philosophiques, et qui tente de ressusciter devant l'esprit l'histoire monotone et grandiose de la transmission de l'être. Pour le métaphysicien, le nombre ni le temps ne font rien à l'affaire. C'est la production par un autre qui l'intéresse. Il doit réfléchir sur cette modalité de l'être. Et puisque nous avons évoqué l'image des successions en séries, faisons disparaître un fantôme que l'empirisme a créé. L'idée de cause productrice ne nous viendrait que de la perception de la succession de deux phénomènes. L'habitude de les lier engendrerait on ne sait par quel prestige la notion de causalité. Sans entrer dans le détail, voyons comment la succession n'est pas un élément intégrant de la relation de cause à effet. Sans doute, tout rapport causal nous est-il donné, au moins dans le monde physique, dans un mouve-

ment. « L'action, d'après le sens primitif, implique l'idée d'origine du mouvement... Mais s'il n'y a pas mouvement, l'action ne signifie plus que l'ordre d'origine, selon lequel d'une certaine cause procède ce qui est causé (1). » C'est là considérer la causalité comme un rapport qui n'inclut pas nécessairement le temps, et donc non plus la succession ni le mouvement. Quel rapport de succession y a-t-il entre mon intelligence en acte et ma pensée actuelle ? et cependant n'y a-t-il pas rapport de cause à effet entre l'intelligence active et l'espèce intelligible ? Il n'est donc pas essentiel au rapport causal d'enclore la succession, même s'il est vrai encore une fois que notre expérience physique entraîne toujours quelque mouvement. La causalité efficiente est donc rigoureusement « ce qui produit », « un influx d'être ». D'ailleurs la corrélation est précise entre l'effet et la cause. A parler formellement, il n'y a pas plus de cause sans effet que d'effet sans cause. Aucune raison de nous embarrasser du mouvement et de la succession : ne gardons que la pure idée du rapport de la cause à l'effet, étroitement enlacés.

On peut donner une formule abrégée et aussi universelle que possible de l'efficience : *Quidquid facit aliquid quocumque modo esse.* Faire, produire, c'est toujours une même idée. L'on voit tout de suite qu'aucune substance ne peut se

(1) Cf. S. Thomas, *S. Theol.*, 1ª P., q. 41, a. 1, ad 2um.

faire, se produire elle-même. Il suffit de faire jouer le principe de non-contradiction. « Rien n'est cause de soi. » L'opposé est impensable, et la formule bergsonienne : l'âme se crée par ses actes, est un simple paradoxe

La cause finale.

La substance individuelle requiert donc une cause extérieure à elle, et c'est la cause efficiente. Il semblerait que tout fût dit, et qu'il n'y eût plus qu'à chercher, en chaque ordre causal, une cause absolument première pour en finir avec la métaphysique. Et cependant l'efficience en elle-même n'est pas assez précise pour expliquer définitivement la substance sensible : agir, causer, cela n'implique pas une détermination. Or il faut une orientation à l'activité productrice. Elle doit avoir un terme idéal qui préforme le sens dans lequel se réalisera l'efficience. Supposons par impossible que la cause efficiente n'ait pas d'orientation : « elle ne fera pas plus ceci que cela ». D'où la nécessité de poser une cause finale, qui vient fermer le cycle causal, et dont nous dirons qu'elle est la plus profonde des causes : *causa causarum.*

Mais d'abord prévenons une équivoque. Que la cause productrice soit subordonnée à la cause finale, c'est une vérité qui est évidente, lorsqu'on

veut une intelligence parfaite de la cause productrice. Mais ici nous traitons de cette dernière comme d'un principe requis à la naissance d'une substance sensible. C'est de la même substance que nous voulons découvrir les différentes causes. Il n'est donc pas question jusqu'ici, du moins en apparence, de la finalité de cette substance, mais de l'orientation de la cause productrice. A y regarder de plus près, l'on voit que cette orientation n'est rien d'autre que la forme même qui est produite, semblable en nature à la cause productrice : *finis generationis*. Ce n'est donc pas d'elle qu'il est question en l'étude des causes de la substance sensible. La fin véritable de la substance considérée, c'est son idéal de perfection, force mystérieuse qui l'attire vers un optimum d'être, principe profond de son devenir, inaccessible à notre vue peu pénétrante, et que nous ne pouvons découvrir qu'au terme de l'évolution ascendante d'un être. Il nous faut alors refaire idéalement le chemin parcouru pour comprendre quelque chose de ce puissant déterminateur. « Rêve inné », disait Leibniz en une formule évocatrice, mais qu'il faudrait vider de tout psychologisme. Car nous ne prétendons nullement que toute finalité doive être conçue sur le modèle d'une appétition plus ou moins consciente. Les fantaisies que nous refusions à propos de la cause matérielle sont à rejeter encore à propos de la cause finale. Il nous est

sans doute malaisé de ne pas concevoir comme un désir, ou une conscience obscure du but à atteindre, la finalité de la graine et de l'embryon, en tendance vers leur achèvement. Une intelligence saine de la cause finale ne s'obtiendra cependant qu'à ce prix.

Sans cette tendance vers la fin, pas de devenir dans la substance sensible. Sans une orientation précise, pas d'inclination à se diriger dans un sens plutôt que dans un autre. Il est des plaisanteries classiques sur la finalité auxquelles nous n'accorderons pas d'attention. Elles portent d'ailleurs sur la finalité « externe », à savoir la place qu'une substance donnée occupe dans l'ordre du monde. Une vue totale de la finalité ne sera prise qu'au moment où nous chercherons à établir la nécessité d'une fin ultime. Dès maintenant nous voulons seulement établir que si la raison pour laquelle le melon est divisé en tranches n'est pas celle que donnerait un métaphysicien humoriste, il doit cependant y avoir un bien-fondé à cette structure, et, en tout cas, que ce végétal a une finalité qui l'attire vers la perfection de son être, faute de quoi il ne présenterait pas ce devenir complexe et harmonieux qui lui est propre...

Les causes de la substance spirituelle.

Quatre causes ou principes pour expliquer la substance sensible. Une substance spirituelle finie échapperait à la cause matérielle : car il n'y a pas de matière dont elle puisse être tirée. Elle possède cependant une potentialité qui n'est pas sans analogie, les distinctions nécessaires étant apportées, avec la *materia in qua*. Elle a une certaine évolution interne qui est faite de ses pensées et de ses amours. De toute façon, elle est une forme, mais une forme « pure » ; elle a une cause productrice, et elle est orientée vers une fin. S'il en est ainsi, la matière aristotélicienne, pure puissance aux formes sensibles, n'a pas de rigoureux titres métaphysiques. Notre règle inflexible fut de ne recevoir jusqu'ici que des notions qui enveloppaient tout l'être, ou qui s'opposaient rigoureusement dans l'être ; acte, puissance ; essence, existence ; substance, accident. Il y aurait peut-être le biais de l'opposition du matériel et de l'immatériel. Mais cette distinction nous paraît plutôt une classification des êtres qu'une division transcendantale. Nous chercherons néanmoins, dans l'ordre de la cause matérielle, à déterminer un premier. C'est une voie peu explorée et que saint Thomas a cependant suivie, au delà de la matière première : nous pensons même renouveler quelque

peu, de la sorte, l'exposé traditionnel des preuves du Premier Etre.

La réciprocité causale.

Revenons aux quatre causes de la substance sensible. L'impossibilité de supprimer la cause finale attire l'attention sur leur dépendance réciproque. Chacune d'elles est principe de l'être, à sa manière, et c'est comme telles que l'analyse les a découvertes. Mais, de plus, elles sont causes les unes des autres, vue vraiment métaphysique, subtile seulement en apparence, et qui résulte de la tendance qui nous a mus jusqu'ici : rechercher de toutes manières les principes des choses. La plus humble des causes est la cause matérielle. Elle n'est cependant pas sans influence, à sa manière. Qu'on la prenne comme l'*id ex quo* ou comme l'*id in quo*, elle a une certaine efficacité par rapport à la cause formelle : ce sera ou bien la condition qu'une matière d'art impose à la forme idéale, et qui en limite la réalisation ; ou bien l'amplitude précise du devenir qui sera possible à la substance sensible. *Non fit quodlibet ex quolibet.* Dans les évolutions du monde physique, dans la succession des substances individuelles, la forme ne réussit pas à s'établir n'importe comment. Il y a des étapes du devenir, il y a une limite de perfection

formelle qu'il faut attribuer « aux résistances de la matière », selon une expression qu'il est bon de vider également d'un psychologisme puéril. Cette résistance peut s'entendre soit de formes subalternes qu'une forme plus parfaite cherche à se subordonner sans y parvenir définitivement, soit de ces mystérieuses limites de la puissance qui s'opposent à un épanouissement complet de la forme. De toute façon, la cause matérielle possède une réalité de cause par rapport à son opposé, la forme. Dépassant cette zone obscure, venons-en à la cause formelle. C'est elle qui donne à la matière, pure capacité, d'exister : elle la détermine, autant qu'il est possible, à tel degré d'achèvement. Il y a donc une détermination réciproque des deux principes intérieurs à la substance sensible, quoique en des sens différents. De même la cause efficiente et la cause finale s'opposent en se déterminant. L'efficience est cause de la fin : car elle produit l'être par lequel se réalisera la fin. Mais en retour la fin agit à sa manière sur l'efficience : elle lui donne son orientation précise, faute de quoi la cause productrice ne ferait rien. Mais si l'on s'avise du rapport de la cause formelle à la cause efficiente, de laquelle elle reçoit sa détermination d'être, l'enchaînement des quatre causes apparaît comme un système de forces inséparables, indispensables les unes aux autres, conditionnées les unes par les autres. *Causæ sunt ad invicem*

causæ. Mais ce n'est pas un système clos dont les forces s'équilibreraient et donc s'immobiliseraient. Il est une cause parmi elles, douée de priorité, et qui entraîne tout le système vers l'avenir. La cause finale par son caractère de préexistence idéale, d'attraction irrésistible, possède un rôle privilégié. Elle oriente la cause productrice, qui réalise la forme, et celle-ci donne à la matière sa détermination. Sans doute un certain repos provisoire correspond à l'arrivée de la substance à son point optimum de perfection. Mais à la fin atteinte, succède une nouvelle attraction finale : un nouvel idéal est proposé à la jeune substance, et l'action génératrice est de nouveau sollicitée par le mirage d'un autre achèvement, qui, si l'on peut dire, paraît aussi neuf, aussi désirable que le précédent. La cause productrice tend à réaliser un autre être de même perfection qu'elle. Cet autre, comme oublieux de l'inutile répétition des générations au cours des siècles, n'a pas plutôt atteint sa maturité, qu'il ne « songe » qu'à se reproduire. L'attraction de la finalité, invisible et présente, s'exerce avec une force souveraine. Cet idéal mystérieux qui met en mouvement tout l'univers offre plus d'attrait à la réflexion philosophique que la remontée dans l'ordre de l'efficience. Sans amoindrir en quoi que ce soit l'importance de cette dernière (n'est-elle pas tout au fond la plus intelligible ?), elle laisse l'impression plus stable

du tout fait, du déjà réalisé. Elle nous tourne, en apparence, vers le passé, vers les successions d'êtres abolis dans les déserts du temps. La finalité semble au contraire la force même de l'avenir, la raison toujours agissante qui entraîne l'inachevé vers son achèvement. Vues incomplètes à coup sûr, « psychologiques », et qu'il faudra remplacer par une vision vraiment métaphysique, mais suggestives.

Il reste, à parler rigoureusement, que la cause finale est, dans tout devenir, la cause la plus profonde, la cause sans laquelle les autres causes n'obtiendraient pas leur caractère propre de principes de l'être. D'où cet axiome, trop oublié et qui cependant livre exactement le secret des très précises relations causales, dans la substance : *Finis est causa causarum, quia est causa causalitatis in omnibus causis* (1).

Vers la Cause Première.

Les principes de la substance physique ont été dénombrés, leurs relations soigneusement vérifiées. Il n'y a pas place pour un autre type de causalité, et toutes quatre sont nécessaires : *omnes et solæ.* Une substance spirituelle, qui n'a pas de matière, serait explicable par trois causes seule-

(1) Cf. S. Thomas, *De Principiis naturæ.*

ment. Ne se reproduisant pas elle n'a pour idéal que son achèvement immatériel. Elle a une forme, ou mieux elle est une forme pure : ce qui, à vrai dire, modifie le concept de cause formelle dont nous avons avancé qu'il était corrélatif à celui de matière. Mais elle a proprement une cause efficiente : son essence étant limitée n'entraîne pas nécessairement l'existence.

Spirituelle ou matérielle, la substance s'explique donc par une pluralité de principes réels. Explication suffisante, quand on ne considère qu'une substance isolée, mais explication provisoire, si l'on se souvient qu'il faut rendre raison, non pas d'une substance quelconque, mais de toutes les substances, d'un mot : de tous les êtres.

Il faut reprendre, inexorablement, la recherche des principes et des causes. Chaque substance matérielle, à l'intérieur d'une espèce donnée, aura ses causes « immédiates », internes ou externes. Mais serons-nous obligés de suivre indéfiniment l'ordre des générations dans le passé, ou d'imaginer d'interminables reproductions dans l'avenir ? Ces deux indéfinis laisseraient l'intelligence insatisfaite... Il sera nécessaire de nous demander la raison d'être de chaque espèce, ou degré de perfection dans l'être. Il faudra examiner s'il y a des hiérarchies d'êtres, non pas selon un ordre de succession temporelle, mais selon un ordre d'excellence ontologique. Il y aura à chercher

si la régression à l'infini en cette dernière direction est concevable, et si tel est l'ultime effort de la spéculation métaphysique. Il faudra enfin décider si la multiplicité, la variété, l'ordre des êtres s'expliquent par eux-mêmes, ou n'exigent pas un principe qui les dépasse. C'est dire que nous allons procéder, de toutes les manières possibles, *à la recherche de la Cause première.*

CHAPITRE XI

LA CAUSE PREMIÈRE

I. SON EXISTENCE.

Le premier Etre, objet d'amour.

Κινεῖ ὡς ἐρώμενον : « Il meut comme un objet d'amour. » Cette pensée d'Aristote, d'une si profonde poésie, nous oriente vers le terme ultime de l'aride effort métaphysique. « Il meut comme aimé. » Le Premier Etre en lequel notre intelligence se reposera n'est pas seulement une Nécessité qui s'affirme avec rigueur, la Cause d'un univers compliqué et imparfait ; c'est encore, et plus véritablement, un objet d'amour, situé à l'infini, vers lequel la multitude des créatures se hâte sans trêve. Cette Pensée de la Pensée, qui est immuablement heureuse en elle-même, ne s'est pas projetée au dehors : il est plus exact de dire que tous les êtres finis se meuvent vers elle, « comme pour acquérir quelquechose de divin et d'éternel ». Le dernier mot de la métaphysique, si austère et si renoncée qu'elle soit dans l'ensemble, sera un mot d'amour. Une implacable géométrie de concepts

pourrait bien satisfaire une pure intelligence ; elle ne comblera pas un esprit qui est sans doute intelligence, mais aussi amour. L'ascèse intellectuelle à laquelle nous nous sommes soumis aura sa récompense en cette découverte suprême. Une perspective si attrayante peut bien nous aider à franchir la dernière étape, — d'ailleurs la plus ardue.

Le fini et le multiple.

Toute preuve de la nécessité d'une Cause première est fonction de la finitude et de la multiplicité des êtres. Supposons en effet qu'il n'y ait qu'un Etre infini, la question de la causalité ne se posera pas : cet Infini de perfection sera sa raison d'être à soi-même. Il sera sans cause, il n'y aura donc pas de cause.

C'est donc la finitude et la multiplicité qui posent la question de la causalité. Voici comment :

Remarquons d'abord que la finitude est relative à la multiplicité. S'il n'y a qu'un Etre, il est par soi ; il n'a donc aucune exigence d'un autre être ; il a l'être absolument ; il est donc infiniment être. S'il y a plusieurs êtres, ils doivent se distinguer les uns des autres par un degré de perfection : mais ce qui, en un sens, est une richesse d'être, un achèvement, est, en un autre sens, une limite. Ils sont finis. L'on pourrait ici évoquer certain

idéal grec de « l'achèvement » : lignes « parfaites » d'une statue de marbre, parce qu'elles sont finies ; satisfaction précise que donne la strophe strictement rythmée, et que nous retrouvons dans les structures de notre musique classique « dont la perfection ne laisse rien à désirer ». C'est une esthétique orientée en un sens opposé à l'attrait du mystère qui est « l'indéfini », dans les créations de l'art romantique. Cela peut devenir une vue philosophique. Le Dieu fini du pragmatisme procède-t-il, tout au fond, d'autre chose que d'une horreur de l'indéfini, d'une sorte de rétraction de l'esprit en face d'une perfection qui dépasse toute perfection, et que l'on croit équivalente à une simple confusion, c'est-à-dire à un vide de l'intelligence ? Par contre, la vue panthéistique du monde implique la négation hardie de toute distinction réelle des êtres : un seul Etre, et des apparences de multiplicité. Les oscillations de la pensée humaine sur cette question de l'Infini et du fini sont parmi les plus étranges. Souvent elles proviennent de préférences instinctives, qu'un psychologue devrait étudier. La perfection formelle du fini n'est-elle pas secrètement influencée par la prédominance des images visuelles, nettes et bien délimitées ? L'attrait de l'indéfini, de l'ineffable, n'est-il pas le produit d'un excès de l'affectivité, d'une domination du sentiment sur la raison ?... Simples suggestions évidemment,

qui feraient protester les logiciens purs, peu enclins à accorder d'humbles origines aux pensées les plus hautes, mais qui sagement critiquées pourraient dissiper bien des prestiges. L'on trouve même une position intermédiaire, qui sait découvrir l'Infini dans la perfection du fini. « Lorsque Keats s'exclame dans son *Ode à une Urne grecque* :

« O forme silencieuse ! toi, dont l'énigme lasse la pensée, — comme fait l'éternité... »,

il sentait l'ineffable qui se trouve dans toute forme parfaite, le mystère de l'Unité qui nous soustrait à toute pensée et nous met en contact immédiat avec l'Infini (1). » Pressentiment de poète et de mystique, mais qui montre que la contemplation de l' « achevé » peut conduire aussi à l'infini de perfection...

La raison critique ne peut se satisfaire des pressentiments des poètes. Après s'être complue un temps à leur attrayante diversité, elle en vient à exiger la rigueur métaphysique.

Finitude et multiplicité s'incluent donc réciproquement. Essayer de prouver directement qu'il y a des êtres finis nous paraît une tentative stérile. La pluralité est donnée. Si on la conteste, il faut recourir à une réduction à l'impossible : Il n'y a pas de pluralité d'êtres. Donc il n'y a qu'un Etre. S'il n'y a qu'un Etre, il est infiniment parfait et immuable. Mais alors il n'y a aucun changement

(1) TAGORE, *La Religion du poète*, p. 32.

dans l'être : ni devenir physique, ni vicissitude psychologique. Or cela est manifestement contraire à l'expérience, et aucun partisan de l'Absolu ne doit être entendu, puisque ses démonstrations impliquent un certain changement. Maintenant, que l'Absolu doive être parfait et immuable, c'est inclus dans son concept même. Il y a donc autre chose que l'Absolu, ce qui suffit à la rigueur. Et il serait trop commode de parler d'inévitable illusion pour rendre compte de la mobilité du Cosmos, des générations successives, et de la variété des pensées. Il y a donc du devenir dans l'être. Mais s'il y a du devenir, cela ne peut convenir à l'Absolu : cela convient donc à autre chose que lui. Cet « autre chose » sera fini, puisque changeant et donc imparfait. Voilà trouvé le principe de la pluralité. A supposer que le monde physique ne forme qu'une seule substance, elle est finie au moins sous ce rapport qu'elle est changeante, donc imparfaite. D'autre part, elle s'oppose à l'esprit, dont l'une des premières relations est celle par laquelle il distingue entre l'objet et le sujet.

Il pourra sembler à beaucoup d'esprits que nous allons loin dans l'examen d'une position aussi absurde. Mais l'hypothèse d'un « Elan vital », unique principe d'évolutions divergentes, n'est point l'élucubration d'un contemporain d'Empédocle, c'est de la plus récente philosophie. Et

bien que nous ne soyons nullement disposés à donner dans ce monisme cosmique, nous pouvons déclarer que, même dans cette hypothèse extrême, nous avons affaire à de l'être fini. Il est fini, puisqu'il change. Si la multiplicité donnée dans l'expérience n'est qu'un « changement de décor », et non point une distinction réelle de substances, peu importe en définitive. La nécessité d'expliquer son devenir, même interne, en fera un être dépendant d'un autre capable de causer ce devenir. « Le monde ne fût-il qu'une seule substance, *s'il y a devenir en lui*, exige un moteur *qui ne soit sujet d'aucun devenir*, et qui par conséquent soit distinct de lui (1). »

Nous ne traiterons pas d'abord le problème à cette limite extrême. L'on expliquera le devenir par un recours à l'Acte Pur, en des considérations ultérieures (2). Elles emporteront un assentiment que peut-être les démonstrations fondées sur la pluralité des êtres n'auraient pas, à tort croyons-nous, définitivement conquis. Mais, dès maintenant, la coupe de nos preuves supposera, à l'origine, la distinction d'êtres finis : esprits tels que les nôtres, êtres vivants tels que les animaux et les plantes, êtres inorganiques. La distinction la plus assurée est certainement celle qui oppose esprit et monde physique. Celle entre animaux et

(1) Garrigou, *Dieu*, p. 259.
(2) P. 359.

plantes, entre plantes et corps bruts est déjà dépendante d'inductions délicates. De toute façon, ces distinctions, que nous recevons pour notre propre compte, n'ont qu'une valeur de certitude physique. C'est de l'expérience de différentes propriétés que je conclus au vivant ou à l'inorganique. Et les affirmations tranchantes n'y feront rien : impossible de changer le degré de certitude. C'est pour cette raison que nos démonstrations dans les différents ordres de causes vont se développer *en fonction d'êtres finis quelconques*, qu'on pourra très naturellement désigner par A, B, C... De la sorte, la preuve métaphysique gardera toute sa généralité. Elle sera comme une souple armature qu'on pourra appliquer à tous les systèmes cosmologiques. Ce n'est d'ailleurs qu'à ce prix qu'elle sera parfaitement métaphysique : elle aura une valeur absolue qui ne sera pas conditionnée par des inférieures, les preuves physiques ; elle sera douée de pérennité, par son indifférence, — ou ce qui revient ici au même — son universelle bienveillance pour toutes les « images » du monde. Ainsi notre position reste-t-elle rigoureusement métaphysique, jusqu'au terme de la recherche.

Disons même davantage : Une certaine image du monde serait plutôt encombrante dans les démonstrations qui vont suivre. Le degré d'abstraction métaphysique requiert en effet une totale immatérialité. Il suffira de parler d'êtres finis,

d'êtres causés, et d'Etre incausé pour déployer toutes les virtualités des preuves.

La première Cause efficiente.

Considérons d'abord l'ordre de l'efficience. La cause productrice dont nous parlions au chapitre précédent n'était immédiatement que la cause d'un individu nouveau dans une espèce donnée, considération précieuse pour l'explication de la substance sensible, mais qui doit être dépassée. Dans le cas étudié, l'être n'est pas donné radicalement. Sous l'action de la cause efficiente une forme est amenée à l'être, à partir d'un sujet matériel disposé. Il y a bien un nouveau composé, mais c'est par la forme de la cause efficiente que la génération se produit, et à partir d'une matière déjà donnée. Il y a donc des principes préexistants, et l' « être » même de la nouvelle substance. L'explication que nous avions développée n'atteignait que le devenir de la substance individuelle. Puisque les principes en sont antérieurs, il faut trouver encore les principes de ces principes.

Mais qui ne voit qu'on ne rendrait définitivement raison de rien, si l'on remontait idéalement le cours du temps, pour ressusciter en son esprit les vivants, animaux et plantes, apparus à chaque saison nouvelle. Contemplation émouvante pour le

poète, avons-nous dit, pour l'homme qui médite sur la brièveté du décor terrestre, mais exercice spirituel notoirement insuffisant pour le métaphysicien. S'il s'engageait dans cette voie, les malins pourraient lui objecter cet argument de conférence contradictoire : « Quel fut le premier, la poule ou l'œuf ? » Cela est parfaitement indifférent au métaphysicien. Il est bien connu que, pour saint Thomas d'Aquin, il n'y a pas de décision purement rationnelle de ce problème. Que le monde ait commencé, c'est-à-dire qu'il y ait eu un premier instant du temps, où il y avait de premiers êtres finis, aucune démonstration ne peut l'établir ; et même davantage, il n'y a pas contradiction à admettre une série indéfinie de générations dans le passé, pourvu toutefois qu'on sous-entende qu'une cause créatrice transcendante ait une priorité d'être sur cette succession indéfinie. En fait, la Révélation chrétienne nous apprend qu'il y eut un commencement au monde : mais c'est une lumière supérieure à laquelle la raison humaine ne pouvait atteindre par ses propres forces.

Il est donc inutile et infécond de s'engager dans cette voie, même monté sur la « machine à voyager à travers le temps », construite par l'imagination d'un Wells. Nous n'apprendrions rien d'essentiel, et le problème de la cause de l'être resterait intact.

Rien n'est cause de soi.

Ce problème requiert quelques analyses délicates. Observons d'abord qu'aucun être fini ne peut être cause de soi : *nihil est causa suiipsius*. Ce principe évident commande les autres. L'individu ne se produit pas lui-même. Toute cause est antérieure, au moins par nature, sinon dans le temps, à son effet. Supposer que l'individu est antérieur à lui-même ne supporte pas l'examen : c'est impensable. A plus forte raison, ne sera-t-il pas cause de l'espèce à laquelle il appartient. On peut en effet considérer cette espèce soit sous le rapport de l'essence, soit sous celui de l'existence. L'essence d'une espèce a une « structure » idéale qui est immuable et nécessaire. L'individu éphémère ne peut être cause d'une telle essence. Et d'ailleurs l'universalité de cette essence, son « applicabilité » indéfinie aux individus réels et possibles, montre bien qu'elle transcende les conditions d'existence de l'individu. Quant à l'être de l'espèce, il ne se trouve sans doute qu'en des individus successifs, ou distincts dans l'espace, mais il peut être considéré sous l'aspect purement métaphysique du degré de perfection. Or il n'est au pouvoir d'aucun individu de l'espèce de produire ce degré d'être. Sa causalité se borne à agir par sa forme (qui coïncide avec ce degré d'être) de façon à produire un autre

individu. Mais l'être même qui convient à l'essence ou nature de l'espèce ne peut être causé ni par aucun individu, ni par l'espèce considérée comme un tout. Il faut donc trouver une causalité qui soit « en dehors » de l'espèce.

Donc, ni du côté de l'essence, considérée en sa structure idéale, ni du côté de l'existence, de l'être qui convient à cette essence, l'espèce ne peut être cause d'elle-même. *Nihil est causa suiipsius.* Ce principe vaut pour l'espèce, comme pour l'individu. Pour comprendre la valeur métaphysique de ce principe, il faut se libérer de toute imagination spatiale et temporelle. Ni telle orchidée n'est cause d'elle-même, mais aussi : ni telle espèce d'orchidée, ni le règne végétal, ni l'ordre des vivants, ne sont causes d'eux-mêmes.

Pour donner à l'axiome toute son ampleur, il faudrait dépasser le monde de la génération des vivants dans lequel nous l'avons d'abord pensé. En cet ordre, nous avions toujours affaire à des individus *de même espèce*, se succédant dans le temps. Mais il est d'autres ordres de réalités finies, les unes soumises à un mode de production différent, — nous pensons aux combinaisons chimiques, — les autres indépendantes de toute génération, — ainsi les esprits finis, âmes humaines et esprits purs.

Malgré l'apparence, le problème métaphysique est le même. S'il n'est pas question qu'un esprit

immatériel engendre un autre esprit immatériel ou qu'un atome de chlore produise un autre atome de chlore, il suffit qu'on puisse dire de l'atome comme de l'esprit : ils ne sont pas causes d'eux-mêmes. La structure idéale de l'essence dans l'atome n'est pas un effet de son activité, et — si l'on ose ainsi parler, — pas plus que la structure idéale de l'esprit ne dépend de cet esprit. Leur être n'est pas non plus leur effet. *Nihil est causa suiipsius.* Il serait aussi absurde, en ces deux ordres, que dans le premier, de supposer une antériorité de l'individu sur son essence et son être.

Il y a peut-être un peu plus de précision, il n'y a rien de radicalement différent, en cette analyse, que dans l'assertion vulgaire : « Ça ne s'est pas fait tout seul ». Nous touchons en effet à l'une des assises de l'intelligence ; la causalité pensée en fonction de la non-contradiction.

La cause est supérieure à l'effet.

Faisons un pas de plus. Non seulement aucune réalité finie n'est cause d'elle-même, mais sa cause doit lui être supérieure : *Causa potior effectu.* Si l'on s'en tenait à la succession des générations à l'intérieur d'une même espèce, la cause y serait considérée comme supérieure dans l'ordre

du devenir : priorité réelle de perfection dans le temps. Mais de même que nous avons fait rayonner le premier axiome : « Rien n'est cause de soi » en tous les genres de réalités, ainsi faut-il faire du second : « La cause est supérieure à l'effet ». Et cela de façon à l'entendre de tout l'être de ces réalités.

Hiérarchies causales.

La pensée suggérée par ce second axiome est celle d'une hiérarchie causale. A un ordre A de réalités, il faut un ordre B de causes, d'une plus grande perfection d'être. A un ordre de réalités B, il faut un ordre de causes C, plus parfaites... Peut-on les déterminer physiquement ? Notre expérience de l'univers est-elle assez rigoureuse pour les assigner avec certitude ? Ici encore, disons résolument : peu importe. Notre argumentation ne devra pas sa valeur à l'expérience d'une hiérarchie causale donnée, mais *aux nécessités intellectuelles qu'implique toute hiérarchie causale.*

Pour soutenir l'imagination, remarquons qu'il n'est pas inconcevable que des agents physiques causent, au moins comme causes concourantes, la réalité du vivant ; que des agents physiques causent l'apparition de substances chimiques. Mais, en l'un et l'autre cas, la causalité ne sera pas créatrice : elle produira un certain être à partir

d'une réalité préexistante capable d'être ainsi radicalement transformée, d'un mot : à partir d'une matière. Ces agents physiques, degrés limités de perfection, exigeront à leur tour une cause qui les dépasse. Et la matière, elle-même, conçue à la limite comme une réceptivité, un « lieu » de transformations indéfinies, exigera encore une cause. Quant aux réalités spirituelles, ne pouvant être produites *a potentia materiæ*, elles ne seront l'effet d'aucun agent physique. Mais, de plus, quand on aura établi que seule la Cause première peut causer *a nulla potentia*, l'on verra la nécessité de poser une immédiate relation entre les esprits finis et cette Cause créatrice.

Ceci pour orienter notre recherche, plutôt que pour prouver expressément. Il faut, maintenant, en dehors de toute hiérarchie causale précisément désignée, voir quelles « nécessités intellectuelles » implique une hiérarchie causale quelconque.

Comprenons bien qu'une hiérarchie causale ne s'entend pas d'une série de causes arbitrairement choisies. L'on se souvient peut-être de l'histoire de brigands contée brièvement par Aristote, à propos de la contingence physique. Un homme, altéré, mange des mets salés, sort pour puiser de l'eau, est assassiné par des voleurs. Tous ces faits sont enchaînés par la relation causale. Si l'homme n'avait pas eu soif, il ne serait pas allé à la fontaine ; et c'est parce qu'il est allé à la fontaine

qu'il a subi l'action des voleurs. Cet enchaînement est accidentel. Si fâcheuse que soit l'issue de cette aventure, les relations causales qu'elle suppose n'expliquent ni l'homme, ni la fontaine, ni les brigands.

La hiérarchie de causes qu'il faut concevoir doit être telle que chaque degré supérieur soit *nécessairement* cause de tout l'être du degré inférieur. En d'autres termes, on peut dire que les causes doivent être *essentiellement* subordonnées.

La non-régression à l'infini.

Admis cet enchaînement nécessaire, pouvons-nous en déterminer à priori les conditions ? Il semblerait que nous soyons condamnés à échouer tout près du port. Car, à tout ordre de réalités finies, je puis supposer une cause plus parfaite, à cette cause une autre cause, et ainsi de suite... Etant donné qu'on commence par un degré fini de perfection, il y aura toujours un degré plus parfait à concevoir. Nous voici jetés dans un infini, analogue à l'infini mathématique : à toute quantité donnée, on peut toujours ajouter une quantité nouvelle. Etait-ce la peine de tant échafauder de constructions abstraites pour aboutir à un décevant inconnaissable ?

Rappelons, au risque d'importuner, qu'il s'agit

d'un enchaînement causal qui abstrait du continu spatial et temporel. Il est question d'une hiérarchie de degrés d'être. Cela nous évite de nous perdre dans des espaces imaginaires et, comme on dit, dans la nuit des temps. Mais cela ne nous dispense pas d'examiner la série de causes, de perfection croissante, qu'on peut supposer pour expliquer la réalité des êtres finis de l'expérience.

Mais avant de renoncer à poursuivre la recherche des principes, parce nous nous croirions obligés à un voyage interminable d'ascension à travers les degrés de l'être, il serait plus avisé de nous demander si ce voyage est réellement concevable. C'est le problème de la régression à l'infini, déjà noté (1), et de la solution duquel dépend le sort de notre métaphysique.

Ἀνάγκη στῆναι : Il est nécessaire de poser un premier terme. C'est une affirmation essentielle, sans laquelle il n'y a qu'à renoncer à l'intelligibilité du monde et à l'intelligence. Donnons une forme simplifiée de l'argumentation. S'il est des causes nécessairement subordonnées, cet ordre suppose une première cause, qui n'est pas causée. Si, en effet, cette cause, considérée comme la première, était causée, il n'y aurait pas de cause première. Mais sans cause première, aucune causalité intermédiaire, c'est-à-dire aucune causalité. Il n'y aura donc pas de cause.

(1) Cf. chap. VIII, p. 245.

Rien ne sera produit. Ce qui est absurde, puisque les êtres finis sont donnés.

La force du raisonnement repose sur la notion d' « intermédiaire », ou « cause causée ». Dans une série de trois réalités de perfection croissante, A, B, C, où A est causé par B, et B causé par C, ce n'est pas A qui est cause, puisque, par hypothèse, il est seulement effet. B n'est pas cause de la série, mais seulement de A ; B est à la fois cause et causé. C est cause de la série ; il est cause sans être causé.

Montrons que toute hiérarchie causale doit, de cette manière, dépendre d'une cause incausée. « Dans toute série de causes où il y a des termes intermédiaires, c'est un terme antérieur aux termes intermédiaires qui est cause de toute la série ; à défaut de pareil terme, la série n'aurait point de cause.

« Or, dans une série de causes infinies, par en haut (c'est-à-dire dans l'ordre de perfection croissante) (1), tous les termes, sauf le dernier, seraient intermédiaires, et, par conséquent, dans une telle série, il n'y aurait pas de terme antérieur aux intermédiaires.

« Donc une telle série n'aurait point de cause.

« La majeure du raisonnement est prouvée comme suit : Prenons une série de trois termes : évidemment ce n'est pas le terme intermédiaire qui pourra être cause de la série, car il n'est cause que du

(1) C'est nous qui ajoutons cette parenthèse explicative.

dernier terme ; ce n'est pas non plus le terme dernier car il n'est cause de rien C'est donc seulement le terme antérieur au terme intermédiaire, le terme premier, qui pourra être cause de la série (1). »

Ainsi, à tout terme intermédiaire, à toute cause causée, il faut une cause. Et aucun terme intermédiaire n'est concevable sans une cause première non causée. En effet, toute la série s'écroule s'il n'y a pas d'abord une cause qui ne soit que cause. Il faut, à l'origine, une cause qui ne soit pas intermédiaire.

Résumons l'argumentation, en la présentant sous forme de réduction à l'impossible. S'il n'y a pas de cause non causée, il n'y a pas absolument de cause. S'il n'y a pas absolument de cause, aucune cause causée n'est possible.

L'on voit bien que nous ne faisons appel en ce raisonnement qu'à la nécessité intellectuelle qui refuse d'admettre que toute cause soit causée. Ce serait une assertion inintelligible. La recherche causale s'achève par l'affirmation d'un Premier Principe réel qui ne dépend de rien et de qui tout dépend. Il est bien clair que cela ne peut être obtenu à l'aide d'une démonstration à priori. Ce mode de démonstration suppose, en effet, un principe plus universel, ou une cause antérieure à ce qu'il faut démontrer. Or de toute évidence on ne peut chercher à démontrer la cause première,

(1) Cf. G. Colle, *Aristote, La Métaphysique*, livres I à III, traduction et commentaire, Louvain, 1912-1922, p. 182.

a priori causa. Ce serait une contradiction dans les termes. Il n'y a de légitime qu'une démonstration *a posteriori*, et, tout au fond, une réduction à l'impossible.

C'est ce que nous avons effectué en niant que la réalité de la cause intermédiaire puisse être *absolument* posée. On pourrait encore manifester d'une autre manière que la « cause causée » ne peut être indéfiniment postulée. En effet, ne serait-ce pas donner à cette idée de cause causée le caractère d'absolue nécessité qu'on refuserait à la Cause première incausée ? Serait-ce autre chose que de poser comme absolu un pur relatif, et donc une expresse contradiction ?

Cet exposé suffira sans doute à une intelligence saine qui laisse leur valeur naturelle aux notions premières. Trois axiomes sous-tendent toute la preuve : « *Nihil est causa suiipsius* », « *causa est potior effectu* », « *non est progredi in infinitum* ». Il faut à toute réalité une cause ; cette cause doit lui être supérieure dans l'être ; on ne peut concevoir de hiérarchie causale sans une cause première.

Qu'on ne vienne pas reprocher aux expressions de « degré supérieur », « progrès vers le haut », d'être des métaphores spatiales. En fait, elles disent seulement « perfection croissante ». Cela n'implique nullement une hiérarchie de formes dans l'espace : c'est si vrai que nous dirons plus loin que la Cause première est à la fois immanente et

transcendante : c'est-à-dire intimement présente aux réalités finies, et cependant les « dépassant » par l'infinie perfection de son être. Affirmations qui seraient contradictoires, si elles n'étaient que des résidus de métaphores.

Valeur de la preuve, même sans hiérarchie causale.

La preuve qui précède est valable, quelle que soit la hiérarchie causale que présente l'univers. Il suffit que l'univers soit fini, c'est-à-dire présente des limitations en quelque ordre que ce soit, pour que la preuve ait toute sa force. Or l'univers, — nous appelons ainsi la totalité de l'expérience — n'est pas une infinité de perfection. (Il a des différences, des limites d'être ; il n'est pas l'absolu de l'être.) Donc l'univers, en ce sens rigoureusement métaphysique, est fini. Nous aimerions sans doute connaître avec certitude la hiérarchie des causes. Mais il est suffisant, en raison stricte, qu'il y ait nécessairement une Cause première. Nous laisserons aux recherches scientifiques le soin de classer les forces de l'univers.

Et même, disons davantage. Etant donné qu'une Cause première est nécessaire en toute hypothèse, ce qui ne l'est pas, c'est qu'il y ait une hiérarchie. Notre preuve vaudra encore s'il n'y a qu'un effet fini B, et une Cause Première C. En veut-on un

signe ? L'esprit fini que je suis pourrait être le seul être fini qui existe et le schème de la non-régression à l'infini lui serait encore applicable. Il faudra bien d'ailleurs que dans cette relation de l'esprit fini à l'Esprit infini, il n'y ait pas à faire intervenir de hiérarchie causale. Un être physique peut être produit à partir d'une matière, d'un sujet préexistant, qu'il soit d'ailleurs une matière déjà informée, ou la matière première, pure réceptivité, — peu importe ici. Mais un être spirituel, simple et inétendu, ne peut être causé à partir d'un sujet matériel. Il requiert l'efficience d'une Cause spirituelle d'abord, mais aussi qui puisse créer *a nulla potentia*. Nous avons déjà insinué que seule la Cause première créatrice en avait la puissance. Donc, en ce cas au moins, nul intermédiaire, pas de hiérarchie, mais une égale nécessité de poser la Cause première.

C'est que, tout au fond, il suffit que la nature même de l'être fini exige une Cause infinie. En conséquence, nul besoin de déterminer une hiérarchie d'intermédiaires. La preuve par la hiérarchie des causes efficientes est rigoureuse. Mais ce serait une preuve « de luxe », s'il n'y avait pas effectivement de hiérarchie causale dans l'Univers. A supposer qu'il y en ait une, la Cause incausée est nécessaire. A supposer qu'il n'y en ait pas, ou que certaines réalités (les esprits finis) ne l'exigent pas, il y a néanmoins un Premier Etre, une Cause

absolument infinie de l'être fini. De la sorte, nous avons toutes garanties, et c'est ce qui paraîtra mieux encore, par la suite.

Causalité circulaire.

L'objection de la causalité « circulaire » ne nous retiendra que peu. Pourquoi supposer, dira-t-on, que la hiérarchie causale est orientée en un sens unique ? N'y a-t-il pas des faits de causalité réciproque dans l'univers, la matière se transformant en énergies diverses pour retrouver ensuite son état originel, et ainsi indéfiniment ? L'on voit poindre déjà la lueur désenchantée de l'Eternel Retour, cette doctrine sans cœur qui veut que dans des millénaires je serai encore occupé, à cette même place, à rechercher les principes et les causes. Par bonheur, cette doctrine sans cœur est aussi sans raison. Il n'est pas réellement concevable qu'un individu, s'il est une fois détruit, puisse redevenir « le même ». L'individualité, pour autant qu'elle est matérielle, est conditionnée par une étendue et une durée concrètes, qui ne peuvent être confondues avec aucune autre. Il n'y a là que prestige de l'imagination. L'hypothèse de la transmigration des âmes serait évidemment chose différente, mais elle n'est pas ici sur notre horizon intellectuel.

Mais quand bien même il y aurait des trans-

formations telles qu'elles laisseraient supposer un retour perpétuel des mêmes états, il resterait toujours une difficulté de principe : une cause ne peut causer sa cause, ce serait se causer soi-même. Cette possibilité a été écartée : *Nihil est causa suiipsius*. Si en fait l'on s'obstine à maintenir un cycle causal, c'est qu'on se réfugie dans la commode affirmation du Grand Tout, aux perpétuels recommencements. Mais le symbole antique du « serpent qui se mord la queue » se réfute de soi-même. A ce cycle fini, il faut une raison d'être. Si chaque élément cause le suivant, qui, par un plus ou moins long cycle de transformations, fait réapparaître le premier (à supposer que cela fut concevable), aucun élément n'est cause du Tout. Et le Tout, qui laisse assez voir par ses modalités successives et changeantes qu'il n'est pas l'absolu de l'Etre, mais qu'il est fini, requiert une cause de toute sa réalité qui lui soit supérieure : *Causa potior effectu*. D'autre part, il faut que le nombre des intermédiaires soit fini, même dans le cas d'une causalité cyclique : ce nombre doit être déterminé, sans quoi il n'y aurait jamais aucune causalité à l'intérieur de ce cycle. *Non est progredi in infinitum*. De quelque façon qu'on la prenne, l'hypothèse de la causalité circulaire se heurte à tous les principes rationnels : elle détruit la relation causale dont la nécessité s'impose comme une relation irréversible.

Mais c'est peut-être accorder trop d'attention à l'une des ces positions « étrangères » qui encombrent les ouvrages philosophiques. Tout n'est pas dit relativement à la cause efficiente : nous y reviendrons plus loin en posant la question de l'*abaliété*. Mais nous bornons ici la recherche pour conserver à notre étude sa symétrie dans l'examen des quatre causes.

Dans l'ordre des causes formelles.

Revenons aux causes internes de la substance physique : forme et matière. L'une est principe de perfection : elle donne le degré d'être, la détermination ; c'est par elle que les êtres peuvent être distingués et classés. L'autre est principe du devenir : elle est passivité et réceptivité ; c'est par elle que s'expliquent les changements accidentels, et, ultimement, la génération.

Il faut maintenant dans l'une et l'autre direction se mettre en marche vers la Cause première. La non-régression à l'infini s'imposera encore à l'esprit, et nous n'aurons qu'à en assouplir les exigences aux deux ordres.

Et d'abord la cause formelle. A la vérité, deux manières de procéder s'offrent à nous. Si l'on conçoit la cause formelle, comme le principe qui donne à la substance d'exister, *id quo est*, c'est vers

l'ordre des causes efficientes que nous serons ramenés. D'où vient cette « réalité » qui est par la forme ? Si l'on conçoit la cause formelle comme un degré de perfection, l'orientation intellectuelle est différente. L'on se demande alors comment s'explique ce degré, et en généralisant le problème, comment s'explique la variété des degrés d'être dans l'univers. C'est la célèbre preuve « par les degrés », dont nous exposerons plus loin la structure. Elle viendra naturellement dans cette revue générale que nous instituerons de toutes les notions premières, et qui permettra de passer à autant d' « aspects » de l'Etre premier.

Ne retenons de la cause formelle que son caractère de principe d'être. En scrutant sa nature, nous déterminerons avec plus de précision le rôle de la Cause première, comme cause productrice. C'est en effet vers la Cause efficiente que nous allons être à nouveau dirigés. La preuve par la hiérarchie causale attirait l'attention sur la nécessité d'une Cause première. L'observation de la cause formelle va révéler l'exigence d'une cause productrice de ce qu'il y a de plus profond dans la substance.

La génération d'un nouvel être vivant s'explique par l'éduction d'une forme, de la puissance de la matière, par l'efficacité d'une cause active. Une telle assertion réduit doublement la notion de cause : tout n'est pas causé du nouvel être, puisque sa naissance dépend d'un sujet matériel en puis-

sance à le produire ; et ce qui est causé n'est pas une pure création puisqu'il n'est que le résultat de l'action d'une forme préexistante, celle de la cause active. *Agens agit per formam.* Deux limites : celle de la matière, celle de la forme de la cause productrice. Aussi lorsque nous nous extasions devant les plantes et fleurs nouvelles, les jeunes animaux nouvellement nés, notre extase n'est-elle pas métaphysique. La fraîcheur et le charme de ces créatures nouvelles sont sans doute réels, mais la réflexion philosophique nous ferait comprendre qu'il n'y a là que l'épanouissement d'êtres préexistants. Rien n'est créé, à vrai dire. Une intelligence surhumaine aurait pu prévoir cette apparente nouveauté, par l'intuition des virtualités secrètes des générateurs. Nous ne serons en accord avec la saine métaphysique que dans notre admiration pour les âmes humaines nouvelles-nées : ne devant rien d'essentiel aux matières et aux formes sensibles, elles sont une pure nouveauté d'être, *pura novitas essendi.*

Mais, partout ailleurs, la forme nouvelle n'est pas pure nouveauté : ce qui est vraiment nouveau, c'est une réussite du devenir, une forme tirée de la souplesse de la matière, en termes techniques : le composé de matière et de forme. Nous sommes assez habiles maintenant pour voir tout de suite qu'il sera vain d'expliquer la forme par la forme, et la matière par la matière. Un rebondissement

de cause en cause n'expliquera rien définitivement. Ce sera une poursuite hallucinante d'insaisissables premiers : ceux qu'on découvrirait ayant toujours autant et aussi peu de titres au rang suprême. Ce qui reste inexpliqué, c'est l' « être » de ces formes et de ces matières.

Bornons-nous à la forme. Par l'action génératrice, une forme est tirée de la matière. Mais, comme elle n'est pas pure création, il faut la concevoir comme un effet de la forme du générateur. Rejetant toute imagination puérile, nous n'irons pas cacher des formes latentes dans la matière, non plus que nous ne représenterons une parcelle de la forme de la cause productrice se détachant de celle-ci pour informer une matière disposée à cet effet. Mystère de l'action transitive, sans doute, mais inévitable si l'on veut penser en métaphysicien. Mais enfin le générateur a modifié le devenir, il n'a pas créé l'être.

La cause de l'être des formes.

L'être des formes ne sera explicable par aucune d'entre elles, ni par toutes ensemble. Il faudra une raison non plus seulement du devenir, mais de l'être. Cette Raison dépassera nécessairement pas sa nature toute forme individualisée, toute espèce, toute hiérarchie de causes finies (si de telles hié-

rarchies sont données). « Rien n'est cause de soi. » Sa transcendance ne doit pas s'entendre d'un éloignement, mais d'une perfection dans l'être. Bien plus cette Raison d'être sera d'autant plus intime et pénétrante qu'elle causera un effet plus profond.

Or, rien n'est plus profond dans les choses que leur être. Les apparences phénoménales, plus ou moins différenciées, ne sont pour ainsi dire que la surface des choses. Mais la forme substantielle elle-même, en tant qu'elle est une délimitation transmissible, n'est pas encore ce plus profond.

Ce qui est le plus réel, le plus intime, le plus profond c'est l'*être* des choses, — étant bien entendu que nous ne séparons pas abusivement la forme de l'être, ou l'être de la forme, mais que nous obéissons seulement aux exigences de la pensée métaphysique.

Or la Cause qui produit l'effet le plus profond est la plus efficace, et la Cause la plus efficace est la plus parfaite et la plus élevée dans l'être : plus profonde parce que plus efficace, et plus efficace parce que plus parfaite (1).

La conclusion légitime, c'est qu'il n'est pas de cause plus parfaite que celle qui cause l'*être*. Or, d'après ce qui précède, aucune cause limitée, c'est-à-dire déterminée à une forme d'être, ne peut

(1) Pour tout ce développement, voir S. Thomas, *De Potentia*, q. 3, a. 7.

causer l'*être*. Donc la Cause de l'être n'est pas limitée. Elle est donc positivement infinie.

Il reste à montrer que cette cause infinie n'est autre que la Cause Première ou Cause incausée. Puisqu'elle ne peut être une cause limitée, elle n'est donc pas une cause subordonnée. Car toute cause limitée est subordonnée à une Cause capable de produire son être. Si elle n'est pas subordonnée, elle est donc première : elle n'est pas autre chose que la Cause incausée.

L'hypothèse d'une hiérarchie causale semblait rejeter la Cause première en un lointain imaginaire. Nous nous sommes déjà élevés contre une telle supposition. Mais il apparaît plus clairement encore que la Cause de tout l'être des choses n'est pas une réalité lointaine. Plus une cause est efficace, et plus profondément elle pénètre son effet. La causalité des êtres de la nature est réelle dans la mesure qu'on a dite. Néanmoins l'intimité de la Cause créatrice à l'individu fini réduit étrangement l'efficacité de la cause seconde. Même notre action la plus libre n'est pas une « création » de notre volonté. A plus forte raison, les œuvres du génie humain, dans les sciences et les arts, et qu'on nomme abusivement « créations ». Cette admirable spontanéité n'est que le fruit d'un être tout rempli de virtualités secrètes. Il faut aller plus profond : il y a non seulement une cause immédiate de la symphonie, du système philosophique,

de l'acte libre, mais encore une Cause de l'être de l'intelligence et de la volonté qui les produisent, et, encore, de l'être de tout l'esprit. Ce qui n'exclut nullement d'ailleurs que cette dernière Cause donne encore l'être de l'acte libre, du chef-d'œuvre philosophique ou musical. Pénétration effrayante de la Cause infinie dans les plus délicates déterminations de l'être. Pensée consolante d'une Réalité plus présente à notre être que nous ne le sommes à nous-mêmes.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

Dans l'ordre des causes matérielles.

Ayant expliqué l' « être » des formes par la Cause infinie, venons-en à la recherche de l'origine de la *matière*. Nous savons déjà que rien ne serait définitivement résolu si nous supposions toujours, à l'origine d'une matière donnée, une matière plus souple, plus réceptrice. La première réceptivité, aussi indéterminée et malléable qu'on la prenne, sera encore un « quelque chose » dont il faudra rendre raison. Or, nous pouvons prouver que l'ultime cause matérielle, *materia prima*, est requise en tout changement dû à une puissance active finie. En conséquence aucune puissance active finie ne pourra causer la matière première, puisque celle-ci doit préexister à son action. Mais si aucune cause finie ne peut la produire, il faudra recourir à la Cause infinie. Car la matière, n'étant qu'une

capacité de changement, n'a d'autre infinité que celle de sa souplesse sans limites aux formes physiques. Ce n'est qu'une infinité relative : elle est ce mode du réel apte à tout changement physique ; elle est donc finie. Il lui faut donc une cause. Or cette cause ne peut être aucune puissance active finie. S'il en est ainsi, la matière première ne s'explique que par l'efficience d'une Cause capable d'agir *a nulla potentia.*

Développons davantage cette argumentation. Toute puissance active finie exige une puissance passive finie qui lui corresponde. En effet, tout changement dans l'univers implique un sujet du changement qui préexiste. En conséquence, une puissance active finie ne peut agir à partir d'une puissance passive nulle, c'est-à-dire *a nulla potentia*. Or, le commencement absolu que suppose la création de la matière première ne peut être produit qu'à partir d'une puissance nulle. En effet, une puissance passive quelconque préexistante implique déjà l'existence de la matière première : ce qui est en question. Donc le commencement absolu de l'ultime cause matérielle ne peut être l'effet que d'une Puissance active qui agit *a nulla potentia*. Or, une telle Puissance ne peut être finie. Donc ce commencement absolu est l'effet d'une Puissance infinie.

Tel est le schème général des développements qui vont suivre.

Soit une puissance passive quelconque PP, et la puissance active correspondante PA. Si l'on suppose que cette puissance passive décroît, c'est-à-dire s'éloigne de l'acte, devient davantage puissance passive, il est évident qu'il faut concevoir une puissance active qui croisse proportionnellement dans le sens de l'efficacité, afin de réduire cette puissance passive à l'acte.

L'on peut concevoir ainsi une proportion variant indéfiniment où la puissance active croît, tandis que décroît la puissance passive.

Si indéterminée qu'on suppose la puissance passive PP, c'est encore du réel tant qu'elle est une certaine puissance passive, et, en conséquence, la puissance active PA qui lui correspond est une valeur d'être déterminée, c'est-à-dire finie. Mais lorsque la puissance passive est nulle, c'est-à-dire lorsque nulle puissance passive n'est présupposée à l'action, nous disons qu'il n'est aucune puissance active d'une valeur d'être déterminée, c'est-à-dire finie, qui lui corresponde.

Or, toute puissance active du monde physique agit sur une certaine puissance passive qui lui est corrélative. Tout changement suppose en effet une puissance passive. Si donc aucune puissance passive préexistante n'est donnée, aucune puissance active finie n'exercera de causalité. Donc aucun passage du non-être absolu à l'être de la matière première ne peut être l'effet d'une puis-

sance active finie. La création de cette ultime cause matérielle ne peut donc être attribuée qu'à une Puissance active infinie.

On peut confirmer la preuve, par réduction à l'absurde. Il est dit d'une part : « Toute puissance active finie suppose une puissance passive finie qui lui corresponde, d'après la théorie générale du changement. » Si l'on niait la force de l'argument précédent, cela reviendrait à dire : « Une puissance active finie peut produire un effet sans une puissance passive préexistante, *a nulla potentia*. Telle serait la conséquence d'une doctrine qui affirmerait que l'être peut être absolument produit par une cause finie. Mais c'est une contradiction, puisqu'on pose simultanément qu'une puissance active finie peut et ne peut pas produire un effet *a nulla potentia* (1). »

Objection (2) : L'argumentation peut paraître inexacte. Un être infini n'est pas infiniment distant du non-être. Il n'a qu'un degré d'être limité. Or, il n'est pas besoin d'une puissance infinie pour produire quelque effet fini. Ce n'est pas l'infinité de l'être qui est à produire, mais seulement tel mode de l'être. Dans l'espèce, la matière première.

Réponse : Il n'y a, à la vérité, une distance

(1) Pour fonder toute la démonstration, voir : S. THOMAS, *Q. de Potentia*, q. 3, a. 4, 5ª ratio : *C. Gent.*, I, 43 ; II, 20 (avec le commentaire de Sylvestre de Ferrare) ; *S. Theol*, 1ª pars, q. 55, a. 5, ad 3ᵘᵐ ; *Compendium Theol.*, c. 70, § 2 ; *De Substantiis separatis*, c. 10.

(2) *De Potentia, ibid.*, obj. 2.

absolument infinie qu'entre le non-être pur et l'être infini. Mais si l'on compare un être fini quelconque et le non-être pur, il faut distinguer. Il n'y a pas une distance infinie entre un être fini quelconque et le pur non-être : B et A (deux êtres finis) sont à des distances finies du non-être, comme 3 et 2 à des distances finies de zéro, et cette finitude constitue justement un degré de réalité. Mais, inversement, le pur non-être est à une distance infinie, c'est-à-dire incommensurable, de tout être fini quelconque, de B comme de A. Ainsi, il y a bien un certain passage fini du pur non-être à l'être fini, si l'on considère le degré fini de réalité obtenu. Mais, inversement, le pur non-être comparé à un être fini quelconque, A ou B, en est infiniment distant. C'est pourquoi nulle puissance active finie ne lui correspond rigoureusement.

Appliquons l'argumentation au cas de l'ultime cause matérielle. Sans doute la matière n'a-t-elle pas d'existence isolée : le caractère de pure aptitude au changement que nous lui avons reconnu empêche qu'elle puisse exister par soi. Elle est cependant une réalité, souplesse illimitée pour le jeu des formes. Tout ce qui se rapporte à l'être des substances, de quelque manière que ce soit, doit être causé. Or, la puissance de la matière ne peut être causée par une réalité finie : car nous savons qu'il faut toujours à cette dernière une puissance préexistante. Si indéterminée qu'on

suppose cette matière, elle ne pourra pas l'être davantage qu'une puissance apte à l'infinité des formes : or c'est la définition même de la matière première. Cette pure souplesse est encore du réel : elle ne peut être produite que par une Cause qui agit *a nulla potentia*, puisque toute autre cause impliquerait la préexistence de la matière. Une cause dont l'activité implique la préexistence d'un sujet ne peut être cause de ce sujet. Or, toute cause finie est telle. Donc la cause de l'ultime sujet, la matière première, ne peut être qu'une Cause infinie.

La régression causale dans l'ordre de la matière est assez spéciale pour fixer un moment l'attention. Dans tout autre ordre (et ce sera vrai encore de la cause finale), la régression suppose, au moins théoriquement, une perfection croissante de l'être des causes : *causa potior effectu*. Dans l'ordre de la cause matérielle, il y a quelque nuance à voir. A mesure qu'on descend vers l'indétermination pure de la matière première, la perfection décroît. La matière devient davantage cause, mais c'est comme matière, c'est-à-dire comme réceptivité et souplesse au changement. Arrivé à l'extrême limite concevable d'indétermination : une puissance encore réelle, mais assez souple pour recevoir toutes les formes, l'esprit considère que c'est là encore une réalité, réalité finie et qui n'est illimitée qu'en puissance. Il lui faut donc une cause productrice. C'est alors qu'on passe brusquement de

l'ordre de la cause matérielle à celui de l'efficience : conclusion inévitable si l'on ne veut pas être obligé de concevoir Dieu comme la simple aptitude à devenir, absurdité qui n'a d'ailleurs pas manqué à l'histoire de la pensée humaine.

La Première Cause efficiente, dans les trois ordres.

En trois ordres de causes, nos démonstrations nous ont conduits à la nécessité d'une Cause première incausée. Cause efficiente jusqu'ici, c'est-à-dire productrice de l'être. La preuve par la hiérarchie des causes efficientes établissait la nécessité d'une Cause incausée, ou Cause première. Les preuves reposant sur l'analyse des causes intrinsèques de la substance physique établissaient la nécessité d'une Cause infinie.

Il n'est pas difficile de montrer qu'il s'agit d'un même Etre : la Cause infinie doit être la Cause première. En effet une cause à l'être illimité ne peut être subordonnée à aucune autre cause, sous peine de n'être plus infinie. La Cause infinie ne peut pas être autre que le Premier Etre. Que le Premier Etre infini soit la Cause première, cela se conclut du fait que tout être fini est causé, et suppose donc une première Cause qui ne soit pas finie. Que cette Cause première infinie soit unique, cela s'établit par la raison que deux infinis de perfection sont inconcevables.

Ainsi toutes nos preuves sont convergentes, et ce sera toujours la même progression vers un centre unique, à chacune des démonstrations qui vont suivre. S'il est une raison de s'émerveiller, c'est à voir comment les multiples aspects du réel mènent toujours à la même Réalité, à la manière dont les arêtes d'une pyramide mènent au même sommet, à la manière dont les rayons des immenses rosaces des cathédrales mènent vers le motif central unique. Avec cette différence cependant que le centre de la rose offre peut-être une image translucide de l'Eternel, tandis que notre pensée la plus haute n'atteindra jamais que sa propre Exigence, inaccessible et nécessaire.

Dans l'ordre des causes finales.

Reste la cause finale. Y a-t-il une première cause dans cet ordre ? Une finalité intermédiaire n'expliquerait rien définitivement. Ou mieux : supposer que toute fin est intermédiaire, c'est former un jugement inintelligible. Si toute fin est intermédiaire, c'est-à-dire est à la fois cause et causée, nous sommes menacés de la régression à l'infini, comme dans l'ordre de l'efficience. Mais là encore, si tout est causé, rien ne cause : il n'y aura pas absolument de cause finale. Or, sans cause finale, pas de cause productrice : celle-ci resterait indéterminée à agir en tel sens plutôt qu'en tel autre. Rien n'est

causé en aucune façon. Au contraire, si une Première Cause finale est donnée, et qui n'ait d'autre finalité qu'elle-même, les causes finales subordonnées pourront être à la fois causées et causes. Elles subissent l'attraction de la Fin ultime, peut-être à travers une hiérarchie de fins, mais chacune d'elles sera intelligible.

Tel est le schème essentiel de la nécessité d'une Première Cause finale. L'on voit qu'il est fait abstraction de l'ordre du monde, c'est-à-dire de ce qui fonde la preuve appelée communément « par les causes finales ». Son dessin très sobre ne retient rien des harmonies complexes qui obligent à affirmer une Intelligence ordonnatrice : structure de la fleur, de l'œil, de l'être humain, des constellations, de l'univers des esprits. Toutes ces finalités, délicatement agencées, n'ont pas créé l'ordre qu'elles réalisent et qui manifestement les dépasse. La relation de moyen à fin, multipliée et diversifiée de mille manières, serait inexplicable sans un Principe intelligent et créateur, capable non seulement de concevoir chaque relation et l'ensemble des relations, mais encore de les produire. C'est une autre argumentation : nous la reprendrons au moment voulu.

Retenons seulement que la régression à l'infini dans la hiérarchie des causes finales n'est pas intelligible. Nous n'avons pas à déterminer dès maintenant s'il faut une Première Intelligence ordonna-

trice, mais si la Première Cause finale est nécessaire.

De la sorte, la progression causale serait close dans tous les ordres. Une Première Cause efficiente est requise, pour expliquer l'enchaînement des causes productrices dans l'univers. Une Première Cause, efficiente encore, mais conçue comme infiniment active, pour produire l'effet le plus profond, l'être des choses : que ce soit dans l'ordre des « formalités », ou dans l'ordre de la pure réceptivité de la « matière ». En dernier lieu, une ultime cause finale, attraction de tous les devenirs dans le monde sensible comme dans les esprits.

La cause finale, la plus profonde de toutes, est aussi la plus obscure. Si l'on parvient à concevoir avec une clarté suffisante le rôle de la cause efficiente, et celui de la cause formelle, où cependant le concept de cause s'exténue jusqu'à ne plus signifier que principe de perfection, il en va tout autrement dès la cause matérielle : elle échappe à l'intuition intellectuelle, et se pose comme le principe, impénétrable à l'esprit, de tous les devenirs physiques. Avec la cause finale nous atteignons le maximum d'obscurité.

Elle n'est accessible que dans la vie psychologique. Un but moral, un idéal d'art éveillent et se subordonnent, en des hiérarchies parfois compliquées, tout un ensemble de moyens. Cependant ne nous y trompons pas : ce qui est vu clairement,

c'est le rapport, indéfiniment mobile au cours de l'exécution, entre des moyens particuliers et l'image d'une fin encore irréalisée. A tout moment, le contrôle, d'ailleurs plus ou moins subconscient, de la convenance du moyen à la fin idéale, s'opère. Mais ce n'est là qu'une opération dérivée : il y a, à la limite, une fin ultime, Bonté, Vérité, Beauté, qui « travaille » secrètement cette fin particulière et provisoire, et sans laquelle celle-ci ne serait même pas concevable. Or, l'attraction de la Fin ultime n'est pas donnée dans la conscience psychologique : sa profonde réalité n'est découverte qu'à l'aide de raisonnements sur l'expérience. « Comment » attire-t-elle ? Voilà le mystère de la finalité, à la base même de la vie psychologique. Il sera moins pénétrable encore hors de l'esprit. Nous ne sommes jamais si bien renseignés sur la finalité d'un être qu'au temps de son parfait épanouissement. Que sera cette graine : légume ou fleur ? Que sera cet enfant ? (c'est-à-dire, quelles « possibilités » y a-t-il en lui ?) Sans doute faut-il attendre l'heure de sa mort pour ne pas risquer de pronostic téméraire... Ainsi la finalité ne se découvre-t-elle à l'intelligence que par une marche régressive : du point optimum jusqu'aux origines de l'être.

La finalité n'est donc jamais saisie en elle-même. A chaque coupe théoriquement pratiquée sur le devenir d'un être, la finalité n'est pas encore

atteinte. Au terme du devenir, la fin est réalisée, mais la fin, comme cause, n'agit plus. La cause finale n'est donc jamais perçue intuitivement par l'intelligence. Elle est construite par raisonnement : « Ce qui suit nécessairement telle voie de développement progressif dont le terme est supérieur dans l'être à ce qui était donné à l'origine, subit donc l'attraction de ce terme. Autrement, tel développement n'apparaîtrait pas, plutôt que tel autre, et même, aucun développement n'apparaîtrait. » Mais le manque d'intuition n'infirme en rien la nécessité de la cause finale. Et une fois posée la nécessité d'une cause finale intermédiaire, la nécessité d'une Ultime Cause finale suit immédiatement, comme dans les autres ordres de causes, — sous peine de voir s'effondrer tout l'édifice causal.

A l'origine de tout développement, de toute floraison, de tout désir, de tout amour, une finalité, qu'on imagine volontiers comme une réalité projetée en avant, la cible pour la flèche... et cependant simple idéal, quand il s'agit de fins intermédiaires. Mais la non-actualité de la fin, si elle est tolérable dans les attractions subies par les êtres limités en marche vers leur achèvement, est tout à fait insuffisante comme explication dernière des choses.

Comment cet idéal se soutient-il dans l'être ? Sommes-nous orientés vers le paradis fragile des idées platoniciennes ? Si la réalité de la cause finale n'est pas dans l'être en devenir, « où » est-

elle ? L'idéal de la rose, de l'oiseau, de l'âme, est-il un pur concept immatériel, une sorte d'être spirituel sans conscience ? Quand bien même ces types essentiels seraient reconnus comme nécessaires pour expliquer l'évolution des individus, il en faudra rendre raison.

Or, étant inconcevable qu'une idée puisse exister comme idée, si ce n'est dans un esprit, c'est dans la réalité ultime d'un Esprit qu'il faut les chercher. Pas de régression à l'infini, avons-nous dit. Ce serait, d'autre part, une supposition gratuite que de recourir à des hiérarchies de fins, productrices, si l'on peut dire, de fins subalternes. La coupe de l'argumentation par la hiérarchie des causes n'a dans cet ordre, comme dans celui des autres espèces de causes, qu'une signification problématique, en vue d'une réduction à l'impossible. La conclusion cherchée est : « Il y a nécessairement une Ultime Cause finale », et non pas : « Il y a nécessairement plusieurs intermédiaires ».

L'imagination n'est plus d'aucun secours en cette question de la finalité ; elle est même bientôt dangereuse. Concevoir la Première Cause finale comme un réceptacle d'idées typiques, visées par les individus de chaque espèce correspondante, c'est sans doute la représentation instinctive qu'on s'en donne, mais elle est bien grossière (1). Ici

(1) Saint Thomas rejette d'ailleurs expressément tout morcelage des essences « à l'intérieur » de Dieu. Cf. *De Veritate*, p. 8, a. 4 :

encore, il faut conclure et non représenter. L'attraction de l'Ultime Cause finale peut seule rendre l'univers intelligible. Mais comment chaque espèce y découvre-t-elle son idéal, et pourquoi existe-t-il telles variétés finies de créatures dont l'idéal limité n'épuise pas l'amplitude de l'attraction infinie, autant de problèmes dont la Première Fin garde le secret.

« *Imagines in speculo resultantes sunt ibi in actu distincte ; et ideo modus quo res omnes sunt in essentia divina similior est modo quo sunt effectus in causa, quam modo quo sunt imagines in speculo* » ; et *obj.* 19 : « *Colores in tabula depicti, ad hoc quod visu cognoscantur non indigent nisi lumine eos illustrante, quo fiant actu visibiles. Sed rerum omnium rationes sunt in essentia divina actu intelligibiles, divino lumine illustrante* »... *Resp. ad* 19^um^ : « *Non sunt hoc modo rationes rerum in Deo sicut colores in tabula vel pariete...*, etc. »

CHAPITRE XII

LA CAUSE PREMIÈRE

2. SA NATURE.

Nous n'avons pas dessein en cette métaphysique générale, de traiter à fond de l'Etre divin. Ce serait l'objet d'une Théodicée. Nous devons seulement aller jusqu'au terme de l'exigence intellectuelle qui se satisfait de l'affirmation nécessaire d'une Première Cause. L'on montrera, comme en un rappel de tous les thèmes à la fin d'une symphonie, que les diverses phases de la recherche métaphysique s'achèvent en une précision nouvelle sur la nature de cette Cause Première : Premier Etre, Parfaite Unité, Première Vérité, Beauté parfaite, Bonté infinie, Acte Pur, Etre nécessaire, Essence qui implique l'existence, Substance absolue, Premier Intelligible et Premier Désirable, et enfin Pensée de la Pensée et Premier Amour. Et lorsque nous aurons dit que cette magnifique gerbe de qualifications n'exprime en sa variété qu'un seul et même Etre, transcendant à tout l'ordre du fini, et cependant immanent, nous jugerons notre tâche ac-

complie, espérant que le désir a été efficacement éveillé d'en savoir davantage sur Lui.

Le Premier Etre.

La relation d'effet à cause, limitée par en haut à une Cause incausée, est la preuve fondamentale de l'existence de Dieu. Le raisonnement philosophique n'est pas autre chose, nous l'avons noté, qu'une expression plus raffinée de la preuve « instinctive » de l'homme de tous les temps. Cette limite supérieure de la pensée n'est pas cependant l'objet d'un théorème vide. S'il est vrai que nous ne pouvons jamais par nos seules ressources intellectuelles atteindre à l'intuition de cette Cause, il reste que sur ce ferme appui nous sommes aptes à construire de solides affirmations qui enrichiront notre idée de Dieu.

La Cause première, celle qui cause l'être et non pas telle forme d'être, est infinie : car toute cause finie est incapable de produire l'être, absolument.

Si elle est infinie, elle possède l'être sans aucune limite, ou mieux, elle est l'Etre. Ce n'est plus l'idée d'être, concept universalissime, à l'origine de la métaphysique, et qui n'inclut directement aucune modalité sans en exclure aucune. Au lieu de cette infinité toute idéale, c'est une infinité de plénitude. « Je suis Celui qui est » : affirmation

sans réserve qui dépasse tous les espaces et tous les temps, toutes les perfections les plus exquises, les plus spirituelles, et que nous ne pouvons que diminuer en la fixant même à la plus splendide détermination de l'être. La recomposer à l'aide de toutes les perfections finies ne serait qu'un blasphème. Si nous avons le droit de nous suggérer cette Plénitude par l'évocation des plus belles formes visibles ou invisibles, nous avons le devoir strict de rejeter de telles limites, et de ne concevoir justement cette perfection que par la négation de toute limite. « Etre infini », expression négative mais par laquelle nous entendons désigner la plus positive des réalités. Nous saisissons ici l'infériorité et en même temps l'étrange puissance de notre pensée. Incapable de l'intuition de l'Infini, elle s'achève nécessairement dans l'affirmation de son existence.

Essayons maintenant de nous orienter sur ce « grand océan de l'être », comme parle Dante, et d'en explorer à notre manière humaine les inépuisables perfections.

La Parfaite Unité.

Tout être est un, disait-on en traitant de la notion transcendantale d'unité. « Plus un être est parfait, plus il est unifié », est une déduction légitime. Cet axiome s'établirait aussi par un

examen de tous les degrés du réel. A l'infini, l'unité doit être absolue. Là encore, nous affirmons sans voir. Mais en Dieu, aucune division : ni une pluralité de puissances, même harmonieusement ordonnées, ni cette dualité, inhérente à toute créature, d'une essence qui reçoit l'existence, ni enfin la dualité de la pensée et de son objet. La « Pensée de la Pensée », la plus belle intuition d'Aristote, n'est malgré tout qu'une expression paradoxale : elle n'est acceptable que si elle est purifiée de toute opposition du sujet et de l'objet. Nous sommes évidemment impuissants à opérer la fusion nécessaire. Mais nous savons qu'il n'en peut être autrement.

L'Unité du Premier Etre, telle qu'elle apparaît à la pure raison, est sans monotonie. C'est la simplicité d'une infinie richesse d'être. Nous nous interdisons de parler du plus haut mystère de la révélation chrétienne, la Trinité dans l'Unité : cette perspective que des intelligences angéliques même ne peuvent pénétrer naturellement n'est pas du plan philosophique. Loin de nous la tentative stérile d'une déduction rationnelle de la Trinité. Mais disons que cette vérité supérieure ne peut altérer la parfaite Unité divine. Unité ineffable, et dont nous n'avons qu'un concept négatif : l'unité n'est-elle pas pour nous « la privation de la division », et l'application de ce prédicat à une Réalité infinie nous donnera-t-elle pour autant une intui-

tion positive ? Des analogies s'offrent à nous : une œuvre d'art si bien construite que tous les éléments concourent à un effet d'ensemble, sans disproportions, sans disparates qui nuiraient au sentiment final d'unité ; un esprit où de transparentes hiérarchies d'idées seraient pénétrées par la lumière d'un seul principe. Faibles suggestions sans doute, pour évoquer une Unité où il n'y a de multiplicité d'aucune sorte, — mais aptes à exciter en l'esprit le désir d'une impossible intuition.

La Première Vérité.

Tout être est vrai. L'Infini de l'Etre sera infiniment vrai. Mais que peut signifier la vérité, à l'angle de vision que nous choisissons ici ? Identité de l'être et du vrai. Plus l'être est parfait, plus il est vrai. Considéré dans l'absolu du Premier Etre, ce jugement a une valeur spéciale. En effet, si l'être peut être un absolu, le vrai est toujours un relatif. Vérité veut dire essentiellement : conformité. Mais à quoi sera conforme le Premier Etre ? A notre intelligence ? A une essence idéale ? Le Premier Etre n'est relatif ni à une intelligence finie, ni à un Exemplaire qui lui serait comme imposé du dehors. On peut dire qu'Il est vrai par rapport à l'idéal de la Divinité. Mais pour que ce jugement soit effectivement pensé, il faut une

Intelligence apte à concevoir cet infini idéal et cet infini réel. Seule, l'Intelligence divine le peut. Le Premier Etre n'est donc vrai que par rapport à sa propre Intelligence. Ceci soit dit à notre manière humaine, et sans prétendre réintroduire une dualité que nous avons expressément niée.

La Beauté parfaite.

Si le beau se distingue de l'être, c'est comme une relation transcendantale. L'ancienne définition « Splendeur du vrai » indiquait une secrète affinité à la relation de vérité, tout en la distinguant. Dieu sera beau pour tout esprit rendu apte à supporter son éclat, mais il le sera immédiatement pour Lui-même, en tant que son Intelligence, coïncidant intimement avec son Etre, est par nature apte à en apprécier la perfection. Joie esthétique dont nous avons une faible image, lorsque notre esprit est pénétré, achevé, comblé par la perfection toute satisfaisante d'une symphonie, d'une montagne, d'une âme très claire et très pure...

La Bonté infinie.

La perfection de l'être éveille l'amour et l'apaise. Si nous pouvions ôter de nos amours toute limite,

tout devenir, nous aurions une juste conception de la relation entre le Pouvoir d'aimer qui est en Dieu, et l'Etre parfait en lequel ce pouvoir est absolument comblé. Ceci encore sous réserve de maintenir la plus rigoureuse unité. L'univers est fait des imitations de cet Amour originel : mouvement des astres vers une perfection qui sans cesse paraît les fuir ; tendance des végétaux vers l'épanouissement de leur forme ; instincts des animaux ; amours obscures de la chair ; mouvement, tendance et amour des volontés spirituelles vers un Infini du Bien qui seul révèle leur nature profonde. Tout cela suggère, sans la faire voir, l'équation de l'Amour et de la Perfection dans le Premier Etre.

Ainsi toutes les notions transcendantales expriment quelque aspect de Dieu, non plus comme des formes idéales que notre pensée voit s'irradier dans tout l'être réel et possible, mais comme des perfections objectives qui conviennent infiniment à la Cause Première. C'est une inférence légitime, une fois établie la réalité de cette Première Cause.

Il y aurait un procédé plus complexe qui permettrait de passer de l'existence d'êtres finis, vrais, bons et beaux à des degrés différents, à l'existence d'un Etre infini qui possèderait absolument toutes ces perfections.

Considérons seulement l'aspect de beauté (1). Si la beauté se trouve en plusieurs êtres, il faut qu'elle soit causée en eux par une cause unique. Il ne peut se faire, en effet, que cette qualité commune convienne à chacun des êtres par leur propre nature : car ils sont distincts les uns des autres par cette nature même. Cette qualité doit donc leur convenir par une cause qui dépasse par nature la multiplicité des êtres beaux. Il faudra même dire que toute multiplicité d'êtres beaux exigera une Cause qui dépasse leur ordre d'êtres finis. En effet, une preuve qui ne viserait qu'à rendre raison d'un nombre quelconque d'êtres beaux par une cause supérieure, mais finie, devrait être encore universalisée. Et comme il n'y a pas de régression à l'infini, il faut donc une Cause première de la beauté, qui dépasse toute multiplicité.

L'argument se fonde sur une multiplicité d'êtres qui participent une perfection commune. La multiplicité doit trouver sa raison dans l'unité. Mais ce n'est pas l'unité idéale du concept, résultat de l'abstraction intellectuelle : cet aspect fondé n'est pas comme tel réalisé, c'est un « universel ». La multiplicité étant réelle doit s'expliquer par une unité réelle. Si donc aucun des êtres beaux n'a la beauté par soi, puisque chacun d'eux la

(1) « *In quibuscumque est invenire magis et minus speciosum, est invenire aliquod speciositatis principium, per cujus propinquitatem aliud alio dicitur speciosius* ». I Sent., d. 3, *in divisione textus*.

possède à sa manière, et non absolument, c'est en une Réalité qui ne soit aucune de ces beautés limitées qu'il faut chercher leur *raison d'être*.

On peut compliquer l'exposé de la preuve, en remarquant que certaines perfections sont données aux êtres, *à des degrés différents*. La multiplicité des êtres serait alors ordonnée, selon que chacun d'eux se rapprocherait plus ou moins de la perfection considérée à l'état pur, par exemple, la Beauté infinie.

La beauté ainsi distribuée ne peut convenir à l'un quelconque des êtres, par sa propre nature. Si quelqu'un le prétendait, l'on ne verrait pas *pourquoi* la beauté se trouve, ici plus, et là moins parfaite. La participation à la beauté ne peut s'expliquer par l'un ou l'autre des êtres inégalement beaux. C'est par une beauté qui soit en dehors de cette hiérarchie de beautés qu'il faut en rendre raison. Nous le savions déjà par l'argument de la multiplicité, mais nous découvrons en cet endroit une nuance originale. En effet, les différences de degrés s'ordonnent en fonction d'une perfection illimitée. L'ordre de beauté croissante suppose une référence à la beauté conçue comme absolue.

Vue purement idéale, dira-t-on, ou paralogisme, puisqu'on admet déjà l'existence de cette Beauté, dont il est justement question de prouver l'existence. Recours subtil à l'argument anselmien ? Non ; seulement en apparence. Dans l'ordre d'ac-

quisition des idées, nous classons évidemment toutes les beautés réelles et concevables en fonction d'une forme pure de Beauté, que nous avons présente idéalement à notre esprit. Mais dans l'ordre du raisonnement causal, nous disons que la hiérarchie des beautés croissantes ne peut s'expliquer par aucun des termes de la hiérarchie qui n'en possède en propre qu'un degré limité. Et nous disons encore davantage : ce mouvement ascensionnel vers un terme parfait prouve à lui seul la nécessité de l'existence de ce terme parfait. En l'occasion, l'existence de la Beauté infinie. Sans une Première Beauté, pas de degrés croissants ou décroissants de beauté dans les êtres. Cette Première Beauté doit être absolument parfaite. Si elle ne l'était pas, il faudrait encore rendre raison de son degré par référence à une Beauté absolument parfaite. Il n'y a pas non plus dans cet ordre de régression à l'infini (c'est-à-dire « indéfinie », par opposition à « infini » qui signifie « absolument parfait »). C'est là, croyons-nous, la coupe originale de la preuve « par les degrés (1) » : d'autres expres-

(1) Cf. S. THOMAS, *Q. de Potentia*, q. 3, a. 5. Le premier argument, fondé sur la multiplicité, est reconnu d'origine platonicienne : « *Oportet enim, si aliquid unum communiter in pluribus invenitur, quod ab aliqua una causa in illis causetur ; non enim potest esse quod illud commune utrique ex seipso conveniat, cum utrumque, secundum quod ipsum est, ab altero distinguatur.* » Le second, fondé sur les degrés, est donné comme d'Aristote : « *Cum aliquid invenitur a pluribus diversimode participatum oportet quod ab eo in quo perfectissime invenitur, attribuatur omnibus illis in quibus imperfectius*

sions la ramèneraient subrepticement à la preuve par les causes efficientes ou par la contingence. Il faut reconnaître néanmoins que l'argument par la nécessité d'une Cause première productrice de l'être fini sous-tend cette preuve par les degrés ; mais le besoin de trouver une explication à un ordre croissant de perfection ajoute une force caractéristique.

Elle est d'ailleurs limitée aux perfections qui peuvent être portées à l'absolu : être, unité, vérité, bonté, beauté. L'intelligence et la volonté, dont l'une peut être relative à l'absolu de l'être, et l'autre à l'absolu du bien, doivent être également comptées. Tout degré renfermé dans un genre ne peut être porté à l'infini, par sa définition même. Il n'est ni de rose infinie, ni de triangle infini : par essence, ils exigent une limite. Seules sont légitimes les voies ouvertes par les transcendantaux, et c'est pour mettre en relief cette propriété exclusive que nous avons exposé en cet endroit la preuve dite des degrés.

Raison d'être de la multiplicité des réalités belles et bonnes, et, plus profondément, raison d'être d'un ordre croissant de beautés et de bontés, telle est l'armature essentielle de l'argument. Si sa valeur probante n'apparaissait pas, il

invenitur. Nam ea quæ positive, secundum magis et minus dicuntur, hoc habent ex accessu remotiori vel propinquiori ad aliquid unum ; si enim unicuique eorum ex seipso illud conveniret, non esset ratio cur perfectius in uno quam in alio inveniretur. »

suffirait de procéder par réduction à l'impossible, et dire : la diversité des degrés s'explique par chacun des degrés ; l'ordre de perfection croissante s'explique par chacun des degrés ; une perfection de soi illimitée est possédée en propre par des êtres qui n'en possèdent qu'un degré limité. Autant d'assertions inintelligibles.

Pour plus de sécurité, répétons que la nécessité de la Cause première ayant été établie précédemment, l'on peut considérer cette spéculation sur les degrés comme un luxe de preuve (1).

Il reste vrai, de toute façon, que l'être fini est causé : sa dépendance d'une Cause première ne se borne pas à la causalité d'une existence « vide » de déterminations, mais à celle de toute sa vérité, sa beauté, sa bonté. L'admirable variété de l'univers, visible et invisible, révèle à la fois l'imperfection des êtres finis qui ne possèdent qu'un

(1) N'est-ce pas insinué par saint Thomas, à la suite de la seconde raison donnée au *De Potentia*, et que nous citions plus haut : « *Est autem ponere unum ens, quod est perfectissimum et verissimum ens* : *quod* ex hoc probatur, *quia est aliquid movens omnino immobile et perfectissimum, ut a philosophis est probatum. Oportet* ergo *quod omnia alia minus perfecta, ab ipso esse recipiant. Et hæc est probatio Philosophi* (II, Met.). A la vérité, le début du 2e argument (cf. p. 356, note 1), n'est pas donné par Aristote au IIe livre des *Métaphysiques*. L'énoncé formel des degrés se trouve dans un texte de son traité « sur la Philosophie » recueilli par Simplicius (*Comm. du De Cœlo*, I, 9, éd. KARSTEN, 130a 44-130b2) : « En général, là où se trouve le meilleur, là se trouve le Parfait. Si donc il y a dans les êtres tel être meilleur que tel autre, il faut qu'il existe quelque chose de parfait qui ne peut être que le Divin. » Nous ne pouvons rechercher ici si l'argument du *De Potentia* est directement inspiré de ce texte.

reflet d'être et la perfection de l'Etre infini. L'ordre du monde est encore une autre révélation de Dieu, mais c'est une preuve distincte de la précédente.

L'Acte Pur.

Il a été reconnu (au chapitre V) que le devenir s'expliquait par un passage de la puissance à l'acte. Mais l'acte avait été affirmé comme antérieur à la puissance. Il ne servirait de rien, là non plus, de remonter indéfiniment de l'acte à la puissance et de la puissance à l'acte. S'il n'y a pas absolument d'Acte, aucun devenir ne se réalisera jamais. Il faut s'arrêter à un Acte pur de toute puissance, absolument antérieur à tout devenir, et donc nullement en devenir. Cette preuve est plus générale que celle donnée d'habitude comme « preuve par le mouvement ». Elle l'enveloppe, sans prêter aux confusions de cette dernière, malgré tout d'origine physique. Le devenir est non seulement dans le monde vivant et dans l'inorganique ; il est encore dans les créatures intelligentes.

Devenir est une infériorité, même si ce dernier est fait de pensées et d'amours. L'être, où se succèdent les plus riches activités, est par nature en puissance. La raison de son devenir ne peut être cherchée en lui-même. Prenons l'exemple de choix

d'une créature intelligente. Son activité étant immanente, c'est-à-dire se terminant à l'intérieur d'elle-même, l'exemple est plus affiné, et il évite le reproche de métaphore spatiale qu'on ne manquerait pas de nous faire, dans le cas de l'action transitive.

Cette créature intelligente pense. Elle était donc en puissance passive à penser. Mais il faut encore en elle une puissance active de penser : car jamais de soi-même la passivité intellectuelle ne se mettra en acte. Ce serait un commencement absolu, aussi inintelligible que la naissance d'une rose sur un marbre poli. Bien plus, la puissance active de penser, étant de soi puissance, ne peut se mettre en acte par elle-même. Cette mise en activité est aussi peu concevable que l'autre : ou alors, c'est qu'une telle puissance de penser est infinie. Elle n'est donc pas puissance à proprement parler : elle est activité pure. Elle a toujours pensé, elle pensera toujours. La puissance limitée, même active, ne peut prendre cette initiative de causer la lumière d'une pensée. Car elle est radicalement puissance, c'est-à-dire pure aptitude. Une aptitude ne s'exerce que par l'influence d'une réalité en acte. Et c'est pourquoi la nécessité d'une Réalité qui soit absolument acte est exigée avant toute puissance.

L'on a déjà remarqué que cet argument reproduit sous une autre forme ce que l'analyse de l'être

fini nous avait contraint d'admettre ; aussi est-il superflu d'insister. Ailleurs nous mettions l'accent sur le caractère de « limite de l'efficience ». Ici, nous appuyons sur le caractère de « puissance ». Mais du point de vue ontologique, l'un entraîne l'autre : mis à part l'Acte pur, c'est-à-dire l'Etre absolu, tout être fini est en puissance non seulement à son activité, mais même à son existence. Du fait qu'il n'est pas l'être parfait, il est de soi en puissance à être, et même lorsqu'il est, il est en puissance à son activité. Lui attribuer le passage à l'acte comme une pure initiative, c'est introduire une création d'être véritablement anarchique. Ce que n'ont pas vu, comme on l'a déjà insinué, certains théoriciens du libre arbitre.

L'Acte Pur, malgré la séduisante forme positive du terme, renferme une négation cachée. Pas d'intuition d'un Acte Pur : ce serait la vision de Dieu ; mais l'affirmation d'un Acte non mêlé de puissance : ce qui est un concept négatif, bien que signifiant la plus parfaite positivité. Cette expression est parallèle à celle d'Etre Infini.

L'Etre nécessaire.

Ce qui tantôt est, et tantôt n'est pas, peut essentiellement ne pas être. Il n'est pas nécessairement. Quand une réalité peut ne pas être, s'il

arrive qu'elle existe, ce ne peut être par soi. En effet, s'il lui convenait d'exister par soi, elle existerait nécessairement, et donc ne pourrait pas ne pas être. Mais s'il ne lui convient pas d'exister par soi, lorsqu'elle existe, c'est par un autre.

Cet autre existe par soi, ou par un autre. Il n'y a pas de troisième position. S'il existe par un autre, la question se renouvelle, et ainsi de suite. Mais la non-régression à l'infini joue ici encore son rôle décisif. Un enchaînement monotone de « par un autre » n'expliquerait rien. Il faut que l'ultime « Autre » soit un absolu, qui lui-même ne soit pas causé. Comparé à l'être contingent, « qui peut être ou ne pas être », cet Autre est nécessaire, « il ne peut pas ne pas être ».

L'on remarquera les idées essentielles qui sont incluses en ce raisonnement : de la contingence, on passe à l' « abaliété (1) » ; de l' « abaliété » à l'affirmation d'une Première Cause, qui est « par soi » ; et cette Première Cause est qualifiée de « nécessaire ».

A le bien prendre, l' « abaliété » se déduit de la non-nécessité. On a donc, comme point de départ, cet axiome : « Ce qui est par soi est nécessairement ». Il est vrai absolument, avant qu'on ait déterminé l'existence de l'Etre nécessaire. Or, l'expérience donne des êtres qui peuvent ne pas être. S'ils

(1) *Abaliété*, de « ab alio », par un autre.

peuvent ne pas être, ils ne sont pas par eux-mêmes. S'ils ne sont pas par eux-mêmes, ils sont par un autre. En définitive, cet « Autre » doit être par soi. S'il est par soi, il est nécessaire.

Cette déduction quelque peu aride, met bien en relief qu'on aboutit directement à l'Etre par soi, — lequel est qualifié aussitôt de *nécessaire*. Présentée de la sorte, la preuve nous paraît très rigoureuse. Tous les éléments implicites en sont clairement manifestés. L'on pourrait raffiner et dire : l'Etre par soi est l'Etre absolu. Or il est inconcevable que l'Etre absolu, c'est-à-dire qui existe sans condition, puisse ne pas être. Il est donc nécessaire.

Ajoutons que cette preuve demande un minimum de données. En effet, la contingence peut être affirmée d'un devenir quelconque. Il n'est pas besoin d'être fixé sur l'individualité des êtres. Le devenir de l'expérience totale révèle sa nature contingente. Ce qui devient, tantôt existe et tantôt n'existe pas. Cela peut donc ne pas être, etc...

L'on peut symboliser la preuve par une série d' « implications » : devenir $<$ contingence $<$ abaliété $<$ aséité $<$ nécessité. Cela n'ôte rien à l'originalité de la preuve « par la contingence ». Le détour par l' « abaliété » est inévitable. Il donne à l'argument sa solidité. L'opposition pure et simple de la contingence et de la nécessité n'est qu'une opération logique, primitive, à la vérité,

mais d'où l'on ne saurait tirer immédiatement l'*existence* de l'Etre nécessaire.

L'Essence qui implique l'Existence.

L'essence est l'élément de nécessité en toute réalité : ce qui en elle ne peut pas ne pas être ce qu'il est. Ainsi l'essence de la sphère ou du triangle est immuable. Mais aucune essence finie n'implique nécessairement l'existence. En effet : exister nécessairement, c'est être absolument, sans conditions ; c'est donc être sans aucune limite. Il ne peut y avoir qu'un être qui soit, sans restrictions. Deux êtres absolument infinis sont impensables, puisque par définition l'un exclut la possibilité de l'autre. Il n'y a donc qu'un Etre qui soit l'Etre par définition, par essence. C'est dire qu'il n'y a qu'un Etre où l'essence implique l'existence.

Pas l'ombre d'ontologisme en ce raisonnement. Nous affirmons avec sécurité que l'Etre absolu existe parce que nous savons qu'il est la Cause Première. Tout ceci repose sur l'argumentation *a posteriori*, à partir de l'être qui n'est pas cause de soi. Ce n'est nullement parce qu'une Essence illimitée implique dans son concept la perfection de l'existence. Selon la formule courante : l'idée de l'Etre parfait implique son existence, *s'il existe*. La Cause Première est l'Etre nécessaire.

Mais l'Etre nécessaire est celui dont l'essence est d'exister.

Remarquons encore qu'il n'y a pas paralogisme entre « Infinité de l'Etre » et « Existence ». L'existence de l'Etre nécessaire n'est pas une actualité vide, si l'on ose dire : une pure formalité, semblable à cet être univoque que des métaphysiciens inexpérimentés « attachent » à chaque essence spécifique. L'existence de l'Etre nécessaire est une plénitude de perfection. L'argument capital de la distinction d'essence et d'existence dans les êtres finis, c'est justement que l'identité de l'existence et de l'essence n'est concevable qu'en un seul Etre : en toute autre réalité l'existence, c'est-à-dire l'absolu de l'être, ne convient pas à l'essence. Si elle a un certain être, cela ne suit pas nécessairement à la structure de son essence. Et qu'on ne dise pas qu'il y a paralogisme, et que nous jouons sur le sens du terme « existence ». Il n'y a pas moyen de faire autrement que de modifier le sens du terme « existence », lorsqu'on passe de l'Existence infinie à l'existence finie. L'essence finie n'implique pas l'*existence absolue*. Si elle existe, ce sera d'*une existence limitée*, qui convient à la « qualité » de son essence, et donc métaphysiquement distincte. L'être fini est contingent, ou simplement possible. Il est vrai de dire que Dieu n'est pas possible, mais c'est parce qu'Il est nécessaire.

La Substance Première.

La Substance divine n'est pas, comme les substances finies, le sujet du changement. L'admirable variété du décor cosmique n'est pas le vêtement de la Divinité. Lui donner un rôle de support des phénomènes, tant physiques que spirituels, ce serait ternir la beauté de l'Acte pur ; ou, plus exactement, affirmer un non-sens. Comment l'Actualité absolue, le Nécessaire, l'Immuable, pourrait-il être le sujet de changements ? Ce n'est pas dans la voie de la relation « accident-substance » qu'il faut s'avancer. L'univers n'est pas l'accident de Dieu. Mais la substance n'est pas que le théâtre des évolutions accidentelles. Elle est, plus profondément, ce qui est par soi. Dernier fond de l'être, indivisible et incommunicable, elle est par excellence « ce quelque chose » qui subsiste en soi. En scrutant le monde de l'expérience pour y découvrir des substances, nous étions surpris de constater qu'aucune substance finie n'était « absolument substance ». C'est pour la même raison qu'aucun être fini n'est « absolument être ». Mais au lieu d'insister sur la perfection d'être, c'est ici le fait d'être par soi qui retient l'attention. Or, il y a quelque insatisfaction à penser qu'un être qui est « par soi », ne l'est pas sans réserve. Même les plus « solides » des substances, les esprits immaté-

riels et indestructibles, subsistent bien en eux-mêmes, en ce sens qu'ils ne sont pas des phénomènes, des modalités passagères d'un autre être, mais ils ne sont pas abandonnés dans le vide pur (si l'on peut s'exprimer ainsi) : ils subsistent par eux-mêmes, mais c'est à condition qu'une Réalité parfaitement subsistante les soutienne dans l'être, les pénétrant intimement, leur assurant la perpétuité par l'action conservatrice de sa nature immuable. *Ipsum esse subsistens*, l'Etre même qui subsiste, — beau nom qui n'est qu'une affirmation plus précise de l'Etre divin. L'imagination est encore frustrée de tout objet. Il serait inutile de représenter un centre de force, appui suprême de l'univers. La substance finie échappait déjà aux sens : bien plus, elle n'était accessible à l'intelligence que par une opération spéciale. Cette substance qui est moi-même, et dont je saisis confusément l'existence à travers mes actes, échappe à l'intuition intellectuelle : c'est une substance immatérielle qui n'a de relation à l'étendue que par le corps. Hors du corps, je *sais* qu'elle ne peut être en un lieu, mais je suis incapable de concevoir comment elle subsiste, ainsi séparée. La difficulté croît infiniment quand il s'agit de l' *Ipsum esse subsistens* : exigence suprême de la pensée, et dont on sait qu'elle ne peut être autrement, elle n'est pas représentable d'une manière positive.

Pour comprendre en rigueur les expressions « en

soi », « par soi », selon qu'on les applique aux substances finies ou à la Substance première, recourons à l'exactitude des prépositions latines. La substance en général s'oppose à l'accident, comme l'être qui est en soi à l'être qui est dans un autre : *ens in se, ens in alio.* Mais la Substance première, qui subsiste absolument, sans origine qu'elle-même, est l'être par soi, par opposition à la substance finie, qui est l'être par un autre : *ens a se, ens ab alio.* « *In* » dénote l'inhérence ; « *ab* » dénote l'origine. Mais « *in* » et « *ab* », dans le cas du Premier Etre, sont des formules paradoxales : elles signifient en rigueur que le Premier Etre ne souffre ni relation d'inhérence, ni relation d'origine. Nullement relatif, il est l'Etre absolu : *Ipsum esse subsistens.*

Le Premier Intelligible.

La métaphysique recherchait les objets les plus intelligibles, lorsqu'elle analysait les principes les plus universels, dans l'ordre idéal. Tout principe est plus clair que ce qui dépend de lui : c'est par lui que vient la clarté aux conclusions dérivées. Lorsqu'on atteindra les premiers principes, l'on atteindra les premières clartés.

Mais l'intelligence n'est alors que dans l'ordre idéal. Les *maxime intelligibilia* projettent di-

rectement leur lumière sur l'expérience totale, tant matérielle que spirituelle. Ils ne sont pas eux-mêmes des réalités. Toutefois leur amplitude n'est pas limitée, comme le prétend indûment Kant, à la fonction de lois de l'expérience possible. Immatérialisés par l'intelligence, ils se donnent comme des lois nécessaires applicables à toute réalité : n'étant asservis à aucune d'entre elles, ils n'excluent aucune d'elles. C'est leur absolue transcendance qui permet de légitimes conclusions même dans un domaine supra-expérimental.

Bien qu'ils ne dépendent nullement d'une spontanéité arbitraire de l'intelligence, l'abstraction qu'ils présupposent est un acte qui leur est antérieur. L'esprit, cause de cette abstraction, doit être une réalité immatérielle, de soi intelligible. L'on ne concevrait pas que la cause fut inférieure à l'effet. Il nous est certes impossible de réfléchir notre intelligence, comme faculté : l'objet de la réflexion est l'acte intellectuel. Dans le même sens, notre esprit en son essence ne peut être réfléchi. Mais il est une inférence dont la valeur est nécessaire : de l'effet à la cause, de l'intelligible à l'intelligent. Selon l'axiome connu, « la cause est supérieure à l'effet » : de soi, sinon pour notre intuition, l'esprit est plus intelligible que son objet. Mais la cause de l'esprit fini, qui est par nature infiniment parfaite, sera infiniment intelligible, toujours avec la même réserve : de soi, sinon pour notre intui-

tion. Et comme il n'y a rien d'antérieur à ce Premier Esprit, il sera le Premier Intelligible.

D'autres voies s'ouvrent devant nous pour le prouver. Plus une chose est immatérielle, plus elle est intelligible. La matérialité se révèle par des conditions d'étendue et de durée, mais aussi par une composition de parties. La perfection du Premier Etre exclut toute limitation de temps et d'espace, toute composition de parties. C'est donc l'Immatérialité pure.

Mais peut-être faut-il dire pourquoi l'immatériel est intelligible ? La meilleure manière de le faire, c'est de montrer que ce qui est matériel n'est pas intelligible. La raison en est que la matière est puissance, et donc indétermination : d'où confusion pour l'intelligence. Mais du même coup nous avons singulièrement élargi le problème : si la puissance est obscurité, tout être en puissance ne sera pas absolument intelligible ; mais, réciproquement, tout être en acte est pour autant pénétrable à l'intelligence. A la limite, l'Acte pur sera d'une transparence parfaite ; et puisqu'il n'est qu'un Acte Pur, Dieu est donc le Premier Intelligible.

Il est encore nécessaire de l'admettre si l'on pose en principe que l'intelligibilité est fonction de la simplicité. Les idées simples nous sont plus accessibles que les composées : celles-ci n'ont de clarté que par les éléments simples qu'elles renferment. Il en va dans le Réel comme dans l'Idéal.

La substance est plus simple que les accidents. Ils sont multiples et variables, et d'ailleurs seulement intelligibles en fonction de la substance. Mais la substance physique est un composé et la présence de la matière ajoute encore son obscurité, en même temps qu'elle est un élément de complexité. Les substances spirituelles seront les plus simples des substances : mais comme on trouve toujours en elles la composition métaphysique d'essence et d'être, elles n'atteindront pas à l'absolue simplicité. Seul, un être où l'essence se confond avec l'existence est absolument simple.

Mais comment passer de cette pure simplicité à la parfaite intelligibilité. Lorsque nous réduisons une pensée virtuellement multiple en ses éléments simples, nous obtenons de la clarté. Cependant nous ne pouvons oublier que la simplicité affirmée du Premier Etre n'est pas la simplicité d'une idée primitive. Celle-ci est simple parce qu'elle est pauvre, peu compréhensive. Une telle simplicité en Dieu serait dérisoire. Il est la plénitude de l'Etre, et non ce vide infiniment ouvert de l'idée d'être. C'est encore par le détour de l'Acte Pur que nous pourrons affirmer que le Premier Etre est tout à fait intelligible.

Soit le syllogisme : l'Acte Pur est le Premier Intelligible. Or, l'Acte Pur est absolument simple. Donc quelque être absolument simple est le Premier Intelligible. Conclusion rigoureuse, mais où

l'intuition défaille : c'est la double convenance de l'Acte Pur à l'Intelligible et au Simple, qui permet la synthèse.

Le Premier Désirable.

La clarté du Premier Intelligible en fait le plus haut objet de désir. En ce sens, il n'est pas la Fin ultime que tout être désire obscurément, même sans conscience. Pour désirer le Premier Intelligible comme tel, il faut être capable de connaissance intellectuelle. En chaque réalité, en effet, l'inclination est proportionnée à la forme. L'inclination affective d'un être spirituel est relative à son intelligence. Il y a certes une tendance naturelle en cette intelligence qui ne sera comblée que par la possession d'une Vérité parfaite : mais cette tendance, *appetitus naturalis*, n'est pas consciente, pas davantage que celle qui oriente le tournesol vers le soleil. Au contraire, la tendance affective, — volonté chez les esprits, — est le lieu de l'amour et du désir conscients. Mystère de l'affectivité, tendance de l'être vers un autre être : inachèvement, puis possession harmonieuse, et enfin apaisement. Ce merveilleux pouvoir n'aurait aucun sens, s'il n'était comme éclairé par l'intelligence : une pure appétition n'est pas concevable. Le désir spirituel ne s'éveillera que dans la mesure où l'intelligence possèdera un

objet digne d'amour. C'est pourquoi la qualité de Premier Désirable, qui suit à celle de Premier Intelligible, doit être comprise immédiatement, seulement comme une possibilité en soi. « Etant donné que le Premier Etre est l'objet le plus parfait pour une intelligence, il sera le plus désirable pour une volonté. » L'atteindra-t-elle ou en demeurera-t-elle toujours à un désir inefficace ? peu importe ici. Il n'y a pas, pour un esprit, d'objet plus profondément émouvant que la pure immatérialité du Premier Intelligible. Il est tel, en soi ; et même à travers la connaissance obscure que nous en avons par la raison, nous *savons* qu'il comblerait toute notre puissance d'amour, et par conséquent qu'il est tout désirable.

Cette déduction ne produira pas cependant d'autre état affectif qu'une émotion passagère. En effet, il ne suffira pas de savoir que Dieu est désirable, pour le désirer effectivement ; il reste formellement inconnu : *Ignoti nulla cupido.* La conclusion métaphysique que je donne sur Dieu est infiniment distante de la vision de l'essence divine. Aussi le désir qui suit à cette connaissance n'est-il pas le désir immense qui s'éveillerait devant cette Essence soudain révélée, désir d'ailleurs immédiatement assouvi en une possession qui n'aurait plus de fin.

A la vérité, la volonté spirituelle, considérée comme nature, et non plus dans les actes limités

qu'elle réalise au cours du temps, révèle une infinité en puissance, un attrait secrètement actif qui porte l'esprit à se dépasser, à sortir de lui-même, par lequel il est comme aspiré par un dehors qui le sollicite inexorablement : de là ses enthousiasmes et ses joies, puis ses désespoirs et encore ses recommencements sans fin. La volonté comme nature est cause, avec la complicité de l'imagination et des sentiments, que l'âme adhère infiniment à chaque renouveau printanier, dans l'univers et dans son cœur, comme s'il devait durer toujours ; à tout regard clair, comme s'il avait un éclat éternel, — quitte à les délaisser promptement pour reprendre la course sans trêve vers de nouveaux regards et de nouveaux printemps. C'est en cette fuite sans terme que se fait connaître l'attraction irrésistible du Premier Désirable.

La Pensée de la Pensée.

Il est de nombreuses voies qui conduisent à l'Intelligence du Premier Etre. La faculté de comprendre étant une perfection pure, peut être attribuée à l'Etre infini. Et même, elle doit l'être : de par le mécanisme de la preuve par les degrés, il faut que des formes différentes, plus ou moins proches d'un terme idéalement parfait, dépendent d'une Forme pure, qui possède cette perfection

absolument. Seule, sa réalité, transcendant tout l'ordre des valeurs finies, peut rendre raison de leurs variétés.

Cela, à supposer qu'il y ait des intelligences finies de degrés plus élevés que les nôtres : ce que d'ailleurs la philosophie pure peut au moins considérer comme possible ; bien plus, comme hautement probable.

Même sans les degrés, il faut que la Première Cause soit intelligente. Notre esprit, qui dépasse par nature tout l'univers, qui ne peut être causé par aucune des réalités qu'il renferme, qui peut les posséder idéalement en lui-même, doit avoir une raison suffisante. Cette « raison » doit posséder éminemment les perfections de notre esprit, et donc l'intelligence : *causa potior effectu.*

Il est un procédé plus ample pour affirmer que le Premier Etre est Intelligence, et par lequel on enveloppe toutes les réalités y compris d'ailleurs notre esprit. C'est la preuve « par l'ordre du monde ».

Nous l'avons isolé de la preuve « par les causes finales », où la finalité était conçue seulement sous son aspect essentiel d'orientation de l'être. Ce n'est plus maintenant une hiérarchie théorique qu'il faut déterminer. L'expérience présente des systèmes complexes dont les éléments concourent à réaliser une fin qui dépasse chacun d'eux pris à part. L'on peut apporter l'exemple de l'œil, qui est classique ; mais pourquoi n'y pas joindre celui

de l'oreille, et de tout l'organisme humain ? Et encore, celui des facultés psychiques, ordonnées selon une hiérarchie, que déjà Aristote, dont l'esprit était si éveillé dans le sens de la finalité, avait vue ? Il est vrai que, dès qu'on se hasarde hors d'un être individuel, l'assignation de la finalité devient très vite problématique. A quoi servent les végétaux, et pourquoi les floraisons excessives des forêts vierges, que personne ne peut voir, et qui ne produisent pas toutes des êtres nouveaux ?... L'on pourrait donner ici libre carrière à son imagination, mais ce serait parfaitement inutile. Il n'est pas question de désigner avec une absolue rigueur toutes les finalités « externes » des êtres. Cela dépasse nos capacités d'expérience, comme aussi notre puissance de synthèse intellectuelle.

Bornons-nous à la finalité « interne », afin de procéder plus sûrement par la suite dans tout l'ordre final. Nous savons que « tout agent agit pour une fin ». Dans cette orientation, pas d'efficience. Il arrive que certains êtres connaissent leur fin, et que d'autres ne la connaissent pas. Dès l'apparition de la conscience, à un degré quelconque, il y a connaissance de la fin. Mais il y a deux manières de connaître la fin : ou bien comme un terme, qui attire irrésistiblement ; ou bien comme un terme dont on connaît la « raison » de fin. Seuls, les êtres intelligents sont capables de cette conception. Elle implique un pouvoir de réflexion qui

peut saisir la relation d'une activité donnée, qui sera le moyen, à un terme qui est la fin.

De notre point de vue métaphysique, ce qui est intéressant, c'est la relation de moyen à fin, l'*ordre* réalisé par cette relation. Il n'importe pas immédiatement que l'ordre soit conscient ou inconscient, qu'il puisse être réfléchi ou non. Ce qui importe, c'est que cet ordre soit donné. Or, nous disons que cet ordre demande une explication, une raison d'être. Cette raison d'être est à chercher évidemment en dehors de l'*ordre* lui-même. Car affirmer que cet ordre a en soi sa raison, cela ne signifie pas autre chose, tout au fond, qu'une rencontre de hasard, — c'est-à-dire une absence d'explication. Remarquons que l'assertion est vraie même dans le cas où un esprit peut choisir un nombre indéfini de moyens en vue d'une fin. Il faut alors expliquer cette capacité d'ordonner des moyens à une fin, qui suppose que l'être spirituel a été construit de telle sorte que ses facultés peuvent réaliser un ordre : mais cela même, c'est déjà de l'ordre.

La raison d'être de tous ces ordres sera un Pouvoir d'ordre, que nous pouvons porter immédiatement à l'infini, sans répéter l'argumentation habituelle.

Ce Pouvoir d'ordre est-il une Intelligence ? tout est là. Procédons par réduction à l'impossible. Si ce Pouvoir d'ordre n'est pas Intelligence, il produit un effet qui le dépasse. Il produit un ordre,

sans l'avoir causé. Ce qui est pure absurdité. Car produire un ordre, cela signifie d'abord connaître la relation de moyen à fin, et ensuite causer cette relation. Qui ne voit qu'en supprimant l'intelligence du Premier Etre, l'on rendrait tout l'univers parfaitement inintelligible ? Les plus simples relations de moyen à fin, comme les systèmes d'éléments convergents les plus finement agencés, seraient l'effet d'une Cause efficiente inconsciente, et en tout cas productrice d'ordre sans l'avoir formellement déterminé. La cause de l'ordre ne peut être qu'une Intelligence : la thèse contraire est un refus d'explication. Ce qui peut faire difficulté, c'est que la démonstration étant à posteriori (de la conséquence : pouvoir d'ordre, au principe : intelligence), le procédé n'est pas aussi clair que dans la voie déductive. Elle n'en est pas moins valable, comme le fait voir la réduction à l'impossible.

L'ordre auquel on pense, ce n'est pas seulement un rapport entre les parties d'un organisme, entre divers règnes de la nature, entre les différents plans de l'univers : il s'étend jusqu'à l'ordre subtil que notre intelligence décèle entre la capacité d'exister d'un être fini et sa réalisation, entre son essence et son existence. Aussi franchissant tous les ordres matériels pour atteindre jusqu'à la structure métaphysique des esprits purs, nous voyons immédiatement que l'Intelligence qui

possède un tel pouvoir d'ordre ne peut être que celle d'un Etre infini, où il n'y a pas distinction d'essence et d'existence, et qu'il ne peut y en avoir qu'une Seule.

Le Premier Etre est donc Intelligence : il n'est pas « comme s'il dormait », selon l'énergique expression d'Aristote. Nous pouvons déterminer à priori certains caractères de sa Pensée. L'Intelligence de l'Acte Pur ne peut être ni en puissance, ni à l'état « habituel » de celui qui sait et ne se sert pas actuellement de sa science. Autrement, l'Acte Pur serait capable de passer de la puissance à l'acte, il ne serait pas actuelle perfection... L'Intelligence divine est donc absolument actuelle. Il n'y a pas à distinguer entre l'Etre Premier et son Acte d'intelligence. L'Acte Pur est la Pensée Pure. Mais quel sera l'objet de cette Pensée ? Non pas certes le Cosmos, malgré sa beauté et son ordre. Il ne peut y avoir vicissitude dans l'objet de la Pensée Pure : car le changement suppose la puissance, et la Pensée Pure, pour se modeler sur cet objet, devrait évoluer sans cesse. Ce qui est contradictoire : elle ne serait plus la Pensée Actuelle. L'objet de l'intelligence divine ne peut donc être qu'un objet parfait, absolument en acte. — Mais cet objet ne peut être autre chose que l'Etre Premier lui-même. S'il en était autrement, l'Objet qui donnerait à l'intelligence divine sa perfection serait antérieur à l'Etre premier. Ce qui est impen-

sable. Il faut que l'objet de la Pensée divine soit l'Etre divin lui-même. Relation que nous essayons de concevoir, comme une réflexion parfaite, comme un reploiement ineffable, et qui, tout au fond, est pure identité. En Dieu, l'Intelligence, l'Objet, l'Acte sont une même réalité. Aussi l'Intelligence n'est-elle pas dépendante d'un objet, pas plus qu'elle n'est obligée à une réflexion pour atteindre son acte et s'atteindre elle-même. Elle n'est pas la Pensée de l'Objet, ni la Réflexion sur l'Acte de penser, mais elle *est*, dans une pure unité. La célèbre formule : *Pensée de la Pensée* est le dernier effort de l'esprit humain pour saisir cette identité parfaite. Redoublement inutile, puisque « Pensée Pure » eut suffi, mais ultime tentative de décrire la coïncidence absolue de la Pensée divine avec elle-même.

Le Premier Amour.

Que Dieu soit Amour, on peut l'établir soit par le fait que cette perfection est participée à des degrés différents par les êtres, soit par la nécessité d'affirmer l'existence d'une volonté dans toute nature intellectuelle.

La symétrie des raisonnements peut nous dispenser de longues explications. Cet Amour sera infini. Il n'aura d'autre objet que le Premier Etre.

Il n'aura pas de vicissitude. Il sera un Acte parfait. Il s'identifiera à l'Etre même de Dieu.

Il peut arriver que cet amour métaphysique paraisse sec. Un amour sans péripéties, sans événements, joyeux ou tristes, cela nous semble à peine de l'amour. Nous évoquons les tendresses les plus exquises, où le risque, l'incertitude, le « changement » en un mot, sont des qualités bien humaines. Nous pensons à un amour héroïque, qui se donne silencieusement au long des jours, ou qui se sacrifie en une minute éclatante... Mais un Amour éternel et immuable, nous n'avons rien de tel dans notre expérience. Nous parlons de l'Amour infini, comme de l'Etre illimité et de la Pensée Pure : c'est un système de négations nécessaires dont l'objet échappe à notre intuition. Et cependant nous pressentons que c'est par là que Dieu nous est accessible : s'il n'était qu'une Perfection impassible, une Splendeur indifférente, la recherche de Dieu ne tenterait pas si profondément le cœur de l'homme. Mais cette Splendeur est animée d'amour, et même la raison laissée à ses seules forces peut découvrir, dans l'immense désir qui soulève la création, y compris la plus secrète aspiration de l'être humain, quelque chose de cet Amour par lequel Dieu s'aime.

Immanence et Transcendance.

Il reste à préciser deux relations de la Cause première à l'être créé, relations selon notre mode de concevoir, puisque l'Absolu ne peut être relatif à rien. La Cause première est à la fois immanente et transcendante : très intime aux réalités qu'elle crée, et cependant les dépassant infiniment. Ces deux termes ne sont antinomiques que dans l'expression : ils ne signifient pas que Dieu est en même temps en dedans et en dehors des créatures. Ce serait pure contradiction. Bien mieux : on peut dire que c'est la transcendance de sa nature qui lui permet sa profonde immanence.

En effet, l'immanence de la Cause Première n'est pas la monstrueuse confusion du Panthéisme : une âme du monde aux apparences multiformes. Cette supposition n'est qu'illusoirement grandiose. Elle est surtout inintelligible. Quel que soit le nom donné à cette âme du monde, elle est finie ou infinie. Si elle est finie, elle n'a pas son explication en elle-même : il faudra en rendre raison par un Etre infini. Si elle est infinie, elle ne peut avoir des modalités finies et changeantes, elle est donc distincte du monde lui-même.

L'immanence de l'Etre infini est rendue nécessaire par la nature même de l'être fini. Les plus humbles corps physiques, comme les esprits à

l'intelligence la plus lucide, doivent être non seulement créés à l'origine, mais toujours « soutenus » et « conservés ».. Aussi la présence la plus intime de Dieu est requise dans les choses. Plus que l'union de deux êtres qui s'aiment, plus que l'union de l'idée et de l'intelligence, l'immanence de la Première Cause réalise une pénétration profonde. L'imagination ne peut se satisfaire par une représentation suffisante. La raison métaphysique seule conclut qu'il n'en peut être autrement.

Et cette intimité n'est pas confusion. C'est, comme on l'a dit, la transcendance même de sa nature qui donne à la Cause Première de pouvoir être si parfaitement immanente.

Or, sa transcendance est nécessaire. Les propriétés transcendantales de l'être n'étaient que des notions universalissimes qui « dépassaient » les genres. La transcendance de Dieu n'est pas purement idéale et logique. C'est la transcendance d'un Etre qui, non seulement n'est pas dans un genre, mais encore n'a rien de commun avec les réalités ordonnées sous des genres.

La nécessité de la transcendance divine repose sur les conclusions précédemment acquises.

L'Etre infini est distinct, par nature, des êtres finis, ou il possède la même nature qu'eux.

S'il est une même nature qu'eux, il est à la fois et sous le même rapport : un et multiple, Acte pur et devenir (à moins de nier la réalité de la

multiplicité et du devenir) ; incausé et causé (à moins de nier la réalité de la causalité).

Réciproquement, si les êtres finis ont même nature que l'Etre infini, ils sont à la fois devenir et Acte pur (à moins de nier la réalité de l'Etre absolu).

En définitive, c'est l'opposition de l'Etre par soi, incausé, un, Acte pur, et de l'être qui est par un autre, causé, multiple, en devenir, qui fonde la transcendance divine.

Pour la nier, il faudrait nier le devenir et la multiplicité, la causalité, l'absolu de l'être, dont nous avons établi qu'ils formaient l'armature essentielle de la métaphysique.

Immanence et Transcendance de l'Etre divin, ces affirmations ultimes éveillent en l'âme d'ineffables pressentiments. S'il est si proche et en même temps si beau, quel amour comblant ne trouvera-t-elle pas en Lui, si l'heureuse fortune lui échoit de le posséder ? Κινεῖ ὡς ἐρώμενον, Il meut comme un aimé. Non seulement Il est proche, et d'une absolue perfection, mais Il attire à Lui... L' « implacable géométrie de concepts » s'achève sur une espérance. Sans doute faudra-t-il qu'Il nous dise Lui-même si ce désir ne doit pas rester inefficace. Mais les perspectives sont ouvertes : Il est là, immédiat et parfait. Qu'il se « révèle », au sens dogmatique du mot, et l'âme, apprenant que son désir n'est pas vain, commencera dans l'obscurité de la foi une éternité avec l'Amour.

Conclusion.

Ce n'est là sans doute qu'une esquisse de la nature de la Cause Première. Comme nous l'avons déclaré, nous n'en avons parlé que pour y faire voir l'aboutissement nécessaire de toute la métaphysique. Nous n'avons pas épuisé toutes les virtualités des conclusions établies. Elles paraissent d'une richesse inépuisable, et c'est avec regret que nous laissons inachevée cette audacieuse et candide construction de l'Eternel, à l'aide des principes directeurs de la pensée humaine et de quelques données expérimentales.

L'on a pu se rendre compte qu'il y avait un très grand nombre de manières d'atteindre Dieu par la raison, mais que souvent des procédés différents finissaient par s'entremêler et se rejoindre. Certaines voies étaient arides et brèves, d'autres plus sinueuses et plus aisées. Comme l'ascension d'une montagne peut se faire soit par des chemins à pente douce, soit par des sentiers abrupts, soit même sans aucun sentier ni chemin, à travers les roches et les glaces, au-dessus du vide, mais avec la volonté persévérante d'aller *toujours plus haut*, ainsi la recherche de Dieu s'attachait à des preuves de divers ordres, plus ou moins faciles d'accès, mais toujours orientées vers le sommet où elle trouvait enfin la pure immatérialité de la Cause première

Le titre d'« Essai » n'a pas été donné à cet ouvrage par simple artifice littéraire. C'est en vérité une tentative de suggérer les directions essentielles de la métaphysique thomiste. Nous avons voulu manifester seulement ce qui nous paraissait indispensable à une première réflexion philosophique. Nous ne croyons avoir fermé définitivement aucun problème. Si nous sommes persuadés de la rigueur de l'enchaînement des principales déductions, nous sommes fort loin de penser que ce travail ne puisse être repris et perfectionné. Nous le souhaitons même. Le désir de faire court ne nous a pas permis de donner tous les développements légitimes ; les allusions aux systèmes opposés, anciens ou modernes, n'ont pu être que des allusions, rapides et sans prétention à une critique un peu poussée : ce sont plutôt les points d'interférence avec la métaphysique thomiste qui les ont, çà et là, éveillées dans notre esprit. Nous pensons néanmoins que la méthode employée, non pas énumération arbitraire de concepts, mais souci des progrès continus de la pensée, peut préparer les esprits non seulement à la philosophie thomiste, mais encore à l'examen critique des autres systèmes. La spéculation n'est pas certes pour nous une pure recherche, elle tend à des conclusions rigoureuses ; mais elle n'est pour nous, à aucun degré, « philosophie » sans une conscience très affinée des procédés rationnels dont on se sert. Nous ne savons

si notre intention est suffisamment transparente, dans l'œuvre réalisée. Puisqu'il ne s'agissait pas d'innover, mais de recueillir les résultats d'efforts séculaires de pensée, la seule originalité à laquelle nous prétendions était de montrer, plus qu'on ne fait d'habitude, combien cette métaphysique traditionnelle est liée aux démarches d'une intelligence vivante. Les textes légués par le passé ne sont qu'une transcription immobile et figée de ce qui fut la vie d'un esprit. Des expressions brèves, et qui ont souvent été commandées par les circonstances, ne sont que les signes inertes de la véritable activité spirituelle. Par delà les mots, et les formes contingentes des écrits, c'est la pensée immatérielle qu'il faut retrouver, incomparablement plus riche, mobile et variée qu'on ne le soupçonne à première vue. Il y faut évidemment beaucoup de souplesse intellectuelle, et la faculté de penser au delà des formules toutes faites. Mais c'est la seule chance qui nous soit donnée de reconstituer en leur pureté les intuitions des grands Maîtres, et par là de renouveler en notre esprit les plus hautes pensées que la Raison humaine ait jamais formées sur l'Etre divin.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

I. — Ce choix très réduit de travaux philosophiques ne vise qu'à être utile au lecteur présumé de cet ouvrage : un esprit cultivé qui veut approfondir les idées émises. Il ne cherche pas à être complet. L'omission de nombre d'études de valeur ne signifie pas une critique implicite : mais seulement que le rapport immédiat au but indiqué ne nous est pas apparu.

Et d'abord l'on s'est borné à noter des travaux de langue française. Ils sont soit un exposé général assez voisin du nôtre par le contenu, soit un développement sur un point spécial.

GARRIGOU-LAGRANGE (R.), O. P., *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1922. — *Dieu, son existence, sa nature*, Paris, Beauchesne, 1920.

GILSON (E.). *Le thomisme*, Paris, Vrin, 1923.

MARÉCHAL (J.), S. J. *Le point de départ de la Métaphysique.*

MARITAIN (J.), *La philosophie bergsonienne*, Paris, Rivière, 1914. — *Introduction générale à la Philosophie*, Paris, Téqui, 1920.

MATTIUSSI (G.), S. J., *Les points fondamentaux de la philosophie thomiste*, Traduction J. Levillain, Turin, Marietti, 1926.

MAURICE-DENIS (N.), *L'être en puissance d'après Aristote et Saint Thomas*, Paris, Rivière, 1922.

MERCIER (Card.), *Métaphysique ou Ontologie*, Paris, Alcan, 1919.

SERTILLANGES (A.-D.), O. P. *Les Sources de la croyance en Dieu*, Paris, Perrin, 1905. — *Saint Thomas d'Aquin*, 2 vol., Paris, Alcan, 1912. — *Traité de Dieu*, 3 vol., traduction de la Somme Théologique, 1re Partie, questions 1-16. Editions de la *Revue des Jeunes*, Desclée et Cie, Paris, 1926-1927.

II. — Le seul ouvrage de saint Thomas qui porte le titre de Métaphysique est son commentaire de 12 livres des *Métaphysiques* d'Aristote. L'édition la plus accessible est celle du P. Cathala, O. P., S. THOMÆ AQUINATIS *in Metaphysicam Aristotelis Commentaria*, Turin, Marietti, 1915. — Ce n'est pas un traité méthodique de métaphysique, mais une exégèse minutieuse de la pensée aristotélicienne. Au jugement de E. Rolfes, traducteur de l'ouvrage original d'Aristote, c'est le meilleur commentateur de la « Métaphysique » que nous possédions (1). L'appareil scolastique dont il est enveloppé et la dissection inexorable des idées ne sont pas des obstacles insurmontables pour quiconque s'est convenablement entraîné à l'abstraction métaphysique. La substance de notre ouvrage en provient pour une part très notable.

Parmi les autres écrits philosophiques à portée purement métaphysique, une place est due au « De ente et essentia », Traité de l'Etre et de l'Essence, composé par saint Thomas, tout au début de son activité littéraire (2). Nous avons eu recours, à plusieurs reprises, au puissant commentaire du Cardinal Cajétan (3), sur ce petit écrit : spécialement en traitant de l'abstraction de l'être, et de la distinction d'essence et d'existence.

Les « Questions Disputées », partie très considérable

(1) E. ROLFES, *Aristoteles' Metaphysik, übersetzt...* Leipzig, Dürr, 1904, p. 15.

(2) Une édition critique avec notes et études historiques a été donnée par le P. ROLAND-GOSSELIN, O. P., Le *« De Ente et Essentia » de Saint Thomas d'Aquin*. Bibliothèque Thomiste, Le Saulchoir, Kain (Belgique), 1926.

(3) Cf. M. DE MARIA, S. J., *Opusculum de Ente et Essentia Commentariis Cajetani illustratum...* Romæ, 1907.

de l'œuvre de saint Thomas, renferment de riches développements métaphysiques (1). Les questions « de Veritate », de « Scientia Dei », « de Ideis », « de Bono » (de Veritate, qq. I, II, III, XXI), « de Creatione » (de Potentia, q. III) ont été plus souvent utilisées. Nous donnons, après cette très brève revue, quelques références plus précises aux passages principaux.

Une œuvre très importante également, appelée parfois abusivement « Somme philosophique », est la « Summa Contra Gentiles » ou « de Veritate catholicæ fidei (2) ». Selon l'intention exprimée par l'auteur les trois premiers livres sont conçus selon une méthode rationnelle : « ... Sermo est habitus, secundum quod ad cognitionem divinorum naturalis ratio per creaturas pervenire potest ; imperfecte tamen et secundum proprii possibilitatem ingenii » (Livre IV, c. 1). Le plan des trois premiers livres est décrit par saint Thomas (Livre III, c. 1) : « Quia ergo, in primo libro, de perfectione divinæ naturæ prosecuti sumus, in secundo autem de perfectione potestatis ipsius, secundum quod est omnium rerum productor et dominus, restat igitur in hoc tertio libro, prosequi de perfecta auctoritate sive dignitate ipsius, secundum quod est omnium rerum finis et rector. » Les sections, très brèves et très denses, dont l'œuvre est composée, forment des thèmes inépuisables à méditation métaphysique.

Enfin, la Somme Théologique, en sa première partie, renferme deux importants traités : « Ea quæ ad essentiam divinam pertinent » (qq. 2-26), « ea quæ pertinent ad processum creaturarum ab ipso » (qq. 44-119). Un esprit, armé des principes de la métaphysique générale, pourra pénétrer les secrets de cette architecture complexe.

(1) Deux éditions modernes, simples reproductions des anciennes, peuvent être aisément consultées : *S. Thomæ Aq. Quæstiones disputatæ...*, Turin, Marietti, 1921, et Paris, Lethielleux, 192....

(2) Editions courantes : Paris, Lethielleux, et Turin, Marietti. L'édition critique est donnée dans : *S. Thomæ Aq. Opera omnia, jussu edita Leonis XIII, P. M.*, « édition léonienne », Rome, 1918 et 1926.

La traduction, en cours de publication aux Editions de la *Revue des Jeunes* (1), et les notes explicatives qui la parachèvent, permettent de s'élever jusqu'à la grandiose vision du monde spirituel, qui fut celle de Thomas d'Aquin.

III. — Choix de références aux œuvres de saint Thomas, en suivant l'ordre des développements de cet « Essai ».

Ch. I. *Méthode* : Met., I, 2-3 ; IV, 5-11. — Comm. in Boet. de Trinitate (ed. Parme, t. 17), II, qq. 5-6.

Ch. II. *De l'Etre* : De Ente et Essentia, c. 1. — Met., IV, 1 ; V, 9 ; VI, 1.

Ch. III. *Transcendantaux* : *a*) en général : Ver., q. 1, a. 1. — Pot., q. 9, a. 7, ad 6^{um}.

b) l'un : Met., III, 12 ; IV, 2, 3, 4 ; V, 7-8 ; X, 1, 4, 5, 6. S. Th., I^{a} P., q. 11, a. 1 et 2.

c) le vrai : Met., VI, 4. — Ver., q. 1, a. 1 et 2. — S. Th., I^{a} P., q. 16, a. 3 et 4.

d) le bien : Ver., q. 21 (de Bono) ; q. 22, a. 1. — S. Th., I^{a} P., q. 5. — Ethic., I, 1, 7, 8. — De Hebdom., 3.

e) le beau : S. Th., I^{a} P., q. 5, a. 4, ad 1^{um} ; q. 38, a. 8 ; I^{a} 2^{ae}, q. 27, a. 1, ad 3^{um} ; q. 180, a. 2, ad 3^{um}, — 2^{a} 2^{ae}, q. 145, a. 1 et ad 1^{um}. — Ver., q. 22, a. 1, ad 12^{um}. — An., III, 2.

Ch. IV. *Premiers Principes* : Met., IV, 6 (surtout). — II Anal., I, 19. — S. Th., I^{a} 2^{ae}, q. 94, a. 2 ; 2^{a} 2^{ae}, q. 1, a. 7. — Pot., q. 9, a. 7, ad 15^{um}.

Ch. V. *Acte et Puissance* : Met., V, 14 ; IX (en entier). — Pot., q. 1, a. 1 et 3.

Ch. VI. *Possibilité, nécessité, contingence* : Met., V, 14 ; VI, 2, 3 ; IX, 3. — I. Peri, 13, 14, 15. — Phys., II, 8, 10.

Ch. VII. *Essence et Existence* : Met., IV, 2. — De Ente et Essentia, c. 5. — De Hebdom., 1. — II. Sent., d. 3, q. 1, a. 1. — Ver, q. 10, a. 12. — Pot., III, 5 ad 2^{um} ; VII, 2, ad 9^{um} ; IX, 7. — Spir. Creat., a. 1 ; a. 8, ad 3^{um}. — C. Gent., I, 22 ; II., 53. — S. Th., 1^{a}, q. 3, a. 4; q. 54, a. 3; q. 79, a. 1. — II Anal., II., 6, 7.

(1) Notée plus haut parmi les œuvres du R. P. Sertillanges.

Ch. VIII-IX. *Substance et Accidents* : Met., III, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 15 ; V, 9, 10 ; VII, 1, 2, 11 ; XI, 2 ; XII, 1, 2 (Substantia prima, 5-9 ; 11-12). — S. Th., 1ª P., q. 29, a. 2 ; q. 75, a. 1.

Ch. X. — *Causalité* : Met., I, 4 ; V, 1, 2, 3, 4 ; XII, 4. — Phys., II, 5, 6, 10, 11. — De principiis naturæ.

Ch. XI-XII. *Cause Première* : Met., II, 2, 3, 4 ; C. Gent., II, 21. — Met., XII (en entier). — C. Gent., I, 10-102. — S. Th., 1ª P., qq. 2-26. — Comp. Theol., 1-26.

Ces brèves indications reflètent surtout les sources principales de cet ouvrage. Elles veulent seulement offrir la facilité de retourner aux origines de notre propre spéculation métaphysique. Il y aurait de minutieux problèmes de chronologie et d'interprétation, auxquels on ne peut même pas faire allusion dans un exposé élémentaire. Si l'on songe que la pensée métaphysique de saint Thomas se ramifie en toute son œuvre pour en être la solide armature, l'on comprendra qu'il était impossible d'en citer toutes les expressions. Puissent ces quelques pages en rendre plus aisé l'accès, et donner le goût de méditer l'œuvre originale du Maître.

TABLE ANALYTIQUE

INTRODUCTION 5

CHAPITRE I^er. OBJET ET MÉTHODE.

Esquisse de la recherche métaphysique 9
Les notions primitives 10
Les premières causes 12
Les premiers dans l'ordre idéal et dans l'ordre réel .. 13
Clarté et nécessité 15
Universel et individuel 17
Procédés de méthode : inférence causale 20
Négation et analogie 21
L'identité de l'affirmation 23
L'analyse conceptuelle 25
Trois positions modernes 26
M. Bergson 27
Lachelier 32
M. Brunschvicg 36

CHAPITRE II. LA CONNAISSANCE DE L'ETRE.

Le primum cognitum ; les nuances de l'être 42
La mise en ordre des nuances de l'être 45
Connaissance de l'être : 1^er *stade* : Expérience spontanée 46
2^e *stade* : Abstraction totale de l'être 47
3^e *stade* : Abstraction formelle de l'être 49
Entre l'Ontologisme et le Nominalisme 53
Objectivité de l'être 54
« Idéalité » de l'être 56
Vue synthétique sur la connaissance de l'être 57

Chapitre III. Les propriétés transcendantales de l'etre

L'idée d'être est transcendantale..... 61
Les propriétés de l'être..... 66
La fonction négatrice..... 67
Esquisse de la distinction des propriétés transcendantales 69
Unité métaphysique et unité mathématique..... 72
Les modes de l'unité..... 74
Les concepts qui procèdent de l'unité..... 81
Vérité 83
Bonté : Ce qu'elle est..... 87
Les modes de la bonté..... 90
Beauté 91
Conclusion 96
Caractère idéal de l'être et des transcendantaux.... 97

Chapitre IV. Les premiers principes

Conditions générales des premiers principes..... 100
Le principe de non-contradiction..... 101
Le principe d'identité..... 105
Le principe du tiers-exclu..... 109
Descartes..... 109
Les philosophies du « Moi »..... 113
L' « humanité » de saint Thomas..... 113
Axiomes relatifs aux transcendantaux..... 117
Raison d'être et Causalité..... 119

Chapitre V. La puissance et l'acte.

L'être et le devenir..... 125
Analyse d'un devenir..... 130
La puissance 131
Raison d'être et devenir..... 133
Application universelle de la puissance..... 135
Puissance active et puissance passive..... 136

L'acte 138
Priorité de l'acte sur la puissance..... 139
Hypothèse de la non-antériorité de l'acte..... 140
L'Elan vital..... 143
De la puissance au possible..... 146
Esquisse d'un enchaînement des idées de possible, impossible, contingent, nécessaire..... 147

CHAPITRE VI. LE POSSIBLE ET L'IMPOSSIBLE. LE NÉCESSAIRE ET LE CONTINGENT.

La souplesse de l'idée de possible..... 150
Le possible, comme non-contradictoire..... 152
Le possible par nature ou contingent..... 154
La contingence selon Boutroux..... 156
Le nécessaire..... 160
La contingence physique..... 164
La contingence métaphysique et la nécessité..... 167
Le nécessaire dans la pensée..... 168
Le nécessaire en mathématique..... 169
Le nécessaire dans les êtres physiques..... 170
Nécessité de l'essence et contingence de l'existence. 175

CHAPITRE VII. DE L'ESSENCE ET DE L'EXISTENCE.

L'essence 176
L'existence..... 179
Distinction par opposition des concepts d'essence et d'existence..... 182
Distinction par la cause productrice de l'existence.. 184
La distinction réelle : *Premier stade* : Essence finie et existence finie..... 185
Second stade : L'être d'une essence finie est reçu. Il est donc métaphysiquement distinct de l'essence 186
Difficulté : ou verbalisme ou panthéisme..... 189
Solution : Existence finie d'une essence finie..... 190

Seconde expression de l'alternative qui fonde la distinction 192
Distinction non représentée..... 193
Vers le problème de la causalité..... 196
Vers le problème de la substance..... 199

Chapitre VIII. La substance.

Substance permanente ou devenir pur ?..... 201
A la recherche de la substance..... 202
Le « quelque chose ». Première approche de l'idée de substance 204
L'opposition de la substance et des accidents..... 206
La substance : « Ce qui n'est pas dans un autre »... 209
Les divers attributs donnés à la substance..... 209
L'universel et l'individuel..... 212
Les caractères généraux de toute substance..... 214
Analyse du « quelque chose »..... 215
L'indivisibilité de la substance..... 216
Son commencement « in instanti »..... 217
Sa permanence 218
Permanence substantielle et durée bergsonienne... 219
L'affirmation inévitable de la substance..... 221
La substance nécessaire comme sujet du changement 223
Les différentes espèces de substances : Monisme ou Pluralisme 226
Une substance au moins est nécessaire 228
Le bergsonisme rejette les substances individuelles. 229
Espèces de substances d'après l'expérience et les connaissances scientifiques..... 232
Deux affirmations essentielles..... 235
La relativité de toute classification des substances physiques 236
Une hiérarchie des substances..... 236
La 2e antimonie de Kant..... 238
La conception analogique des caractères de la substance 240
Fonctionalisme 243

La non-régression à l'infini 245
Le discernement des substances 246
La nécessité du « quelque chose ».... 250

CHAPITRE IX. APERÇU BREF DES CATÉGORIES.

Généralités 254
Action et Passion..... 256
Qualité 257
Quantité..... 257
Autres catégories..... 258
Les catégories et la substance spirituelle..... 259
Action immanente dans la substance spirituelle.... 261

CHAPITRE X. PRINCIPE ET CAUSE.

Sens différents du terme « principe »..... 263
Sens idéal 267
Sens réel..... 268
Causalité..... 268
Corrélation 270
L'idée de cause chez l'enfant..... 272
L'idée de cause chez le primitif..... 275
Les modalités causales dans l'expérience physique. 279
Les quatre causes de la substance physique..... 281
La cause formelle..... 285
La cause efficiente..... 290
La cause finale..... 294
Les causes de la substance spirituelle..... 297
La réciprocité causale..... 298
Vers la Cause Première..... 301

CHAPITRE XI.
LA CAUSE PREMIÈRE : 1° SON EXISTENCE.

Le premier Etre, objet d'amour..... 304
Le fini et le multiple..... 305
La première Cause efficiente..... 311

Rien n'est cause de soi..... 313
La cause est supérieure à l'effet..... 315
Hiérarchies causales..... 316
La non-régression à l'infini..... 318
Valeur de la preuve, même sans hiérarchie causale. 323
Causalité circulaire..... 325
Dans l'ordre des causes formelles..... 327
La cause de l'être des formes..... 330
Dans l'ordre des causes matérielles..... 333
La Première Cause efficiente, dans les trois ordres.. 339
Dans l'ordre des causes finales..... 340

Chapitre XII.

La Cause Première : 2° sa nature.

Le Premier Etre..... 348
La Parfaite Unité..... 349
La Première Vérité..... 351
La Beauté parfaite..... 352
La Bonté infinie..... 352
L'Acte Pur..... 359
L'Etre nécessaire..... 361
L'Essence qui implique l'Existence..... 364
La Substance Première..... 366
Le Premier Intelligible..... 368
Le Premier Désirable..... 372
La Pensée de la Pensée..... 374
Le Premier Amour..... 380
Immanence et Transcendance..... 382
Conclusion..... 385

Notes bibliographiques..... 389

Imp. Téqui, 3 *bis*, rue de la Sablière, Paris — 31-10-1927

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

11980 110 W21

Webert, F. J.

AUTHOR

Essai de Metaphysique Thomiste.

TITLE

DATE

ÉDIT
DES

11

LE
(*Tom*

VI

L'
trad

LA

LA

LA

LA

Les
teintes [illegible] *variées, afin de bien distinguer les volumes qui se r*[illegible]
portent aux différentes parties de la Somme. Ainsi chaque partie devant comprendre 7 ou 8 volumes, les divisions générales se trouveront agréablement marquées par les couleurs grenat, bleu, vert, ocre.